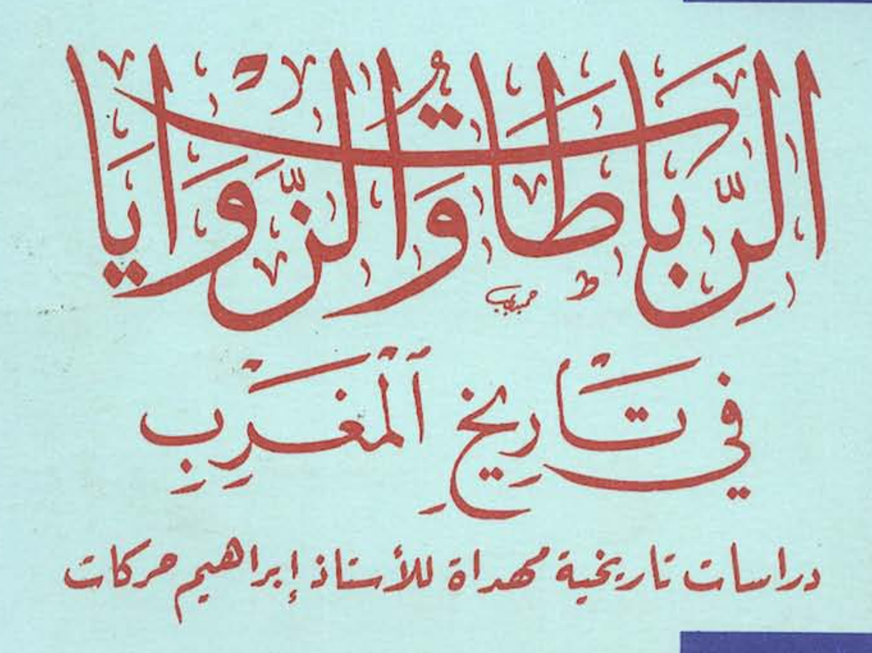
المملكة المغربية
جامعة محمد الخامس

منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 69





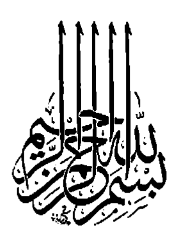
الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب

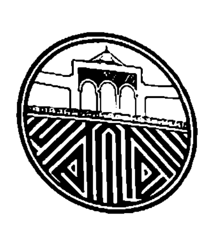
دراسات تاريخية مهداة للأستاذ إبراهيم حركات

انجاز الجمعية المغربية للبحث التاريخي



تنسيق:
نفيسة الذهبي





منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 69

الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب

حميدي ب

دراسات تاريخية مهداة للأستاذ إبراهيم حركات

إنجاز الجمعية المغربية للبحث التاريخي

تنسيق: نفيسة الذهبي

الكتـــــاب : الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب (دراسات تاريخية) مهداة للأستاذ إبراهيم حركات.
سلسلـــــة : ندوات ومناظرات.
النـــــاشر : منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.
الغـــــلاف : إعداد عمر أفا.
الخطــــوط : بلعيد حميدي.

الطبـــــع : النجاح الجديدة ــ الدارالبيضاء
التسلسل الدولي : ISSN 1113/0377.
ردمـــــك : ISBN 9981-825-90-5.
الإيداع القانوني : 1997/1325.
الطبعـة الأولى : 1997

طبع هذا الكتاب بدعم من برنامج التعاون
بين كلية الآداب ومؤسسة كونراد أديناور

الفهرس

تقديم

نفيسة الذهبي
كلية الآداب ـــ الرباط

أقامت الجمعية المغربية للبحث التاريخي بتعاون مع كلية الآداب بالرباط يوماً دراسيا تكريما للأستاذ إبراهيم حركات بتاريخ 29 ماي 1996 حول موضوع «الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب».

وقد أغنى هذا اللقاء عناصر الموضوع المقترح عبر العروض التي تقدم بها مجموعة من الباحثين المتخصصين، والتي أعقبتها مناقشات أثيرت خلالها عدة تساؤلات، وإضافات تهم الحركة الصوفية؛ انطلاقا من الدور الذي لعبه رجالها في تاريخ المغرب، إلى الانكباب على التعريف بنماذج من أعلام التصوف، أو من المؤسسات الصوفية التي كتب لها أن تحظى بالشهرة والاستمرارية، دون إغفال التقويم العام لهذا التيار ضمن الفكر الإسلامي عموما، وبموازاة مع تطور الدولة المغربية، وتبني المذهب المالكي فيها بوجه خاص.

فرجال هاته الحركة مثلوا جماعة من المرشدين، والدعاة الذين تميز دورهم بالخصوص منذ القرن 10هـ / 16م عندما تجاوزت التجربة الصوفية في المغرب مرحلة التنظير وتنظيم الشؤون الدينية لتحقق الاندماج الفعلي مع قضايا المجتمع، والمخزن، والسياسة بوجه خاص. ومجرد قراءة هاته المرحلة تؤكد أن هؤلاء الرجال قد ساهموا بشكل فعلي في الدعوة إلى توحيد كلمة المغاربة ضد الغزو الايبري؛ من ذلك تيسيرهم لأخذ البيعة للشرفاء السعديين ثم مشاركتهم في تأطير الحركات الشعبية التي توجت بانتصار المغاربة في معركة وادي المخازن.

إن ما أسسته الجماعات الصوفية في القرن 16م، وما تلا ذلك من إسهام أرباب الزوايا في تنشيط الحركة الفكرية، والقيام بالدور التربوي خلال القرن الموالي ليعد

بحق عمقا اجتماعيا للتجربة الصوفية المغربية، كما يعتبر حافزا قويا لمزيد من الدراسات التاريخية التي تتناول مؤسسة «الزاوية» في قياداتها البشرية وفي دورها التربوي الذوقي علما بأن المرحلة المشار إليها قد عرفت الاحترام والانسجام حينا كما عرفت التنافر والصراع مع المخزن في ظرفية تاريخية معينة أحيانا أخرى.

كما لم يغب في هذا اليوم التكريمي استعراض القضايا المنهجية الأكثر انسجاما مع طبيعة المادة المتناولة فلوحظ أن تغلغل الفكر الصوفي وترسخه قديم في المجتمع الإسلامي عموما، وأن المثال المغربي قد أخذ طابع التميز بفعل تأثر حركته الصوفية بمقومات بيئة متمسكة على العموم بالاعتدال والتسامح. كما أن مسؤولية القيادة في المؤسسات الصوفية تحملها أناس من أهل العلم والدراية عارفين بأصول الدين وفروعه، محترمين لنهج الدولة، وقواعد المذهب الفقهي السائد وربما من هنا كانت القاعدة الشعبية للطوائف الشاذلية عريضة، ممثلة في كل فئات المجتمع، عامته وعلمائه.

فموضوع الرباطات والزوايا هو جزء من صياغة الكلام عن تأثير المؤسسات الصوفية على الشخصية المغربية، وكذا تأثير الشخصية المغربية في نشأة تلك المؤسسة فتكون العلاقة جدلية، وبالتالي لابد أن يكون لدراستها نفس عميق وبعد أوفى حتى نعطي للموضوع أكبر مجال حيوي في قراءاتنا وتأويلنا ولذلك يمكن اعتبار هاته المناسبة بمثابة دعوة لاستغلال الأصول المتوافرة لدينا والتي تعتبر من أجود ما أنتجه الذوق العربي في المغرب، وربما يكون في هذا الكم ما سوغ لأساتذتنا العناية بهذا اللون من الكتابات تحقيقا وتأويلا وفهما بغاية الوقوف على النماذج الأخلاقية والتقاليد المتوارثة في التجربة الوطنية المغربية.

وفي الأخير نتقدم باسم أعضاء الجمعية بجزيل الشكر ووافر التقدير إلى الأستاذ عبد الواحد ابن داود قيدوم كلية الآداب الذي مافتئ يقدم لنا المساعدات، ويرحب بالاقتراحات، كما نشكر السيد الكاتب العام الأستاذ محمد منيار، ومجموعة مصلحة النشر الساهرة على متابعة مراحل طبع أعمالنا، وتذليل الصعوبات المعرفية والتقنية لاخراجها في أوفى صورة، وأجمل شكل. ونخص بالذكر المجهود الجدي الذي يقوم به الأستاذ عمر آفا، وكل من العضوين المقتدرين السيد أحمد بن علي والسيد محمد معتصم مع السيدة خديجة برادة. والله من وراء القصد.

في تكريم الأستاذ إبراهيم حركات

إبراهيم بوطالب

جمعنا المبارك هذا غايتنا منه الاعتراف منا بجميل صنعه لزميل لنا عزيز علينا أوقف حياته على العلم والتعليم وإعداد الشباب ليوم المسؤولية هو الأستاذ الفاضل المحترم الدكتور إبراهيم حركات الرجل المتفاني في العمل بصمت وتواضع الذي يحق أن يقال بالنظر إليه وإلى أمثاله إن الخير لا ضجيج معه لأن الضجيج لا خير فيه فهو من أولائك الذين لا يمشون إلا على النهج القويم وممن لا يبدل ولا يغير وجدناه دائما على ما عرفناه عليه من أول لقاء ومنذ أن جمعتنا وإياه شعبة التاريخ والشغف بهذا العلم وهو وإن كان قد أحيل على التقاعد نزولا عند مقتضيات القانون العام إلا أننا نحن معشر زملائه وطلابه لا نعترف بذلك إلا على مضض لأننا مازلنا في حاجة إلى علمه وبيانه المنطوق منه والمسموع ونرى أنه هو كذلك مازال في حاجة إلينا من جهة ما يربطنا وإياه من هموم البحث في التاريخ ولا يعقل عندنا أن يبتعد أو يبعد العالم عن الإفادة والاستفادة يوم يصبح قطبا من الأقطاب وقدوة لا غنى عنها وهل يغض الطرف عن الثمار إبان ينعها ؟ ويخيل إلي أن أجدادنا كانوا في هذا الأمر أهدى منا وأشد حرصا على النهل من مناهل العلم إلى أن يقضي الله أمرا كان مفعولا.

ولذلك كان من أقل الواجبات أن نقيم هذا اليوم الدراسي للصدع بما لانزال فيه مَن الحاجة إلى الدكتور إبراهيم حركات وهذه هي الحالة الوحيدة التي لابأس فيها بالصدع بأعمال الخير فتعبر الجماعة لأحد أفرادها المبرز عن امتنانها له وعن تذكرها الدائم لما أسداه من جليل الخدمات وللزميل العزيز إسداءات متعددة وأعمال متنوعة للتاريخ وللمؤرخين مما سوف يذكره بالتفصيل الأستاذ المغراوي بعد قليل أما أنا فيكفي أن أقول له باسم جمعيتنا هنيئا له على ما يتمتع به من

طيب الذكر لدى الجميع وهنيئا له بهذا العطف وهذا التقدير اللذين يحظى بهما فما أن أعلننا عن نية إقامة هذا الملتقى التكريمي حتى جاءتنا الترشيحات للمشاركة والإسهام فيه في ظرف وجيز وذلك من مختلف الجهات سواء ممن كان طالبا على الأستاذ وأبى إلا أن ينتهز الفرصة ليجدد له عبارات الامتنان والإكبار على ما أفاده به من الفوائد أو ممن كان زميلا له في مرحلة ما من مراحل مشواره التربوي الحافل ليجدد به الاتصال ويؤكد له أن علم التاريخ في المغرب مازال في حاجة إليه وأبت إدارة كليتنا مشكورة في شخص قيدومنا الأستاذ عبد الواحد بنداود من أول ما أطلعتها على رغبتنا إلا أن تشاركنا في إقامة جلساتنا وفي استضافتنا على عادتها مع الجمعية فإنها لم تبخل علينا في يوم من الأيام بعونها وبممكناتها جزاها الله عنا خير الجزاء.

ولما كانت غاية جمعيتنا استنهاض الهمم للبحث التاريخي وحث الباحثين على المزيد من الاجتهاد والتناظر والتنقيب في التاريخ بين المتخصصين والمهتمين فإننا ارتأينا أن يدور هذا اليوم الدراسي حول موضوع من تلك المواضيع التي أدلى فيها الأستاذ إبراهيم حركات بدلوه والتي له فيها من الآثار ما لا سبيل إلى إغفاله أو الاستغناء عنه فإن الزوايا والرباطات لم تكن أدوات إرساء للعقيدة الإسلامية في هذه الربوع وحسب وإنما كانت أيضا أدوات تأطير سياسي ومراكز إشعاع علمي وحضاري وقد ينغلق على أفهامنا جوانب كاملة من تاريخنا ما لم نقم باستقصاء تلك الأجهزة وما لم نسبر أغوارها التي قد تبدو بسيطة لأول وهلة مع أنها كانت معقدة في جوهرها بما كانت تنبني عليه من دقيق البنيات وبما كان لها من رتيب البرامج وجليل الأهداف فكان لها وقع وأيما وقع على ذهنياتنا وسلوكاتنا وثقافتنا العامة وفي هذا المضمار يعتبر الأستاذ إبراهيم حركات من الرواد، ومن العلماء المجددين الذين ينيرون الطريق أمام الأجيال اللاحقة من الباحثين.

وإنه ليسعد الجمعية المغربية للبحث التاريخي أن تتقدم للزميل العزيز بأعمال هذا اليوم الدراسي الذي سيخلد بإذن الله لدى من سيأتي بعدنا من خدام التاريخ اسمه الكريم وأعماله القيمة وسيثبت للجميع أنه قام ومازال يقوم بواجباته أحسن قيام حفظه الله ورعاه ومدّ في عمره ومتعه بتمام الصحة والعافية في خدمة العلم والبحث التاريخي.

كلمة الأستاذ محمد المغراوي
في حفل تكريم الأستاذ إبراهيم حركات

بسم الله الرحمن الرحيم.

دأبت الجمعية المغربية للبحث التاريخي على تكريم رواد المدرسة التاريخية المغربية اعترافا بما قدموه للبحث التاريخي في بلادنا من خدمات جليلة على مدى عقود من السنين، وإيمانا منها بضرورة التواصل بين أجيال المؤرخين المغاربة، خدمة للبحث التاريخي وحفاظا على جودته ورصانته.

وقد سبق للجمعية أن نظمت ــ بتعاون مع شعبة التاريخ وكلية الآداب بالرباط ــ أياما تكريمية لكل من الأستاذ المرحوم السيد محمد زنيبر[1]، والأستاذ الفاضل محمد حجي، والأستاذ الراحل جرمان عياش[2]. وها هي اليوم تكرم مؤرخا متميزا، ساهم بمجهود كبير في التنقيب في التاريخ المغربي والعربي والإسلامي، بحثا وتدريسا وتأطيرا، كما ساهم في حقول معرفية أخرى، إنه الأستاذ الدكتور إبراهيم حركات الذي يسرني أن أقدم نبذة عن حياته وأنشطته العلمية :

ولد الأستاذ إبراهيم حركات سنة 1929 بمدينة الدارالبيضاء، في أسرة هاجرت إليها من سلا في أوائل الحماية.

الدراسة : تابع تعليمه الابتدائي والثانوي بالدارالبيضاء، ثم التحق بمعهد الدراسات العليا المغربية بالرباط سنة 1951 ليحصل منه على دبلوم اللغة العربية

---

(1) نشرت ضمن مطبوعات كلية الآداب بالرباط بعنوان : التاريخ وأدب النوازل، دراسات تاريخية مهداة للفقيد محمد زنيبر، 1995.

(2) نشرت ضمن مطبوعات كلية الآداب بالرباط بعنوان : دراسات تاريخية مهداة للفقيد جرمان عياش، 1994.

سنة 1957، ثم حصل على الإجازة من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط سنة 1960، وتابع دراسته الحقوقية بكلية الحقوق بالرباط لمدة 3 سنوات.

الشهادات العليا : تابع دراسته العليا بفرنسا فحصل سنة 1964 على دبلوم الدراسات العليا من جامعة ستراسبورغ، ودكتوراة جامعية من قسم الدراسات الإسلامية بإكس ــ آن ــ بروفانس سنة 1970، وحصل على دكتوراة الدولة في التاريخ من الجامعة اليسوعية ببيروت سنة 1982.

النشاط المهني : زاول التعليم بأسلاكه الثلاثة، وألف كتبا مدرسية عديدة في وقت كان التأليف المدرسي يعرف فيه نقصا كبيرا. ومارس بعض المسؤوليات في سلك التعليم، بما في ذلك المساهمة في الإشراف على تأسيس كلية الآداب بفاس، والتفتيش بالتعليم الثانوي، وعين نائبا لوزارة التربية بأكادير سنة 1962، وبفاس سنة 1967، كما كان مديرا لثانوية مولاي إدريس بفاس، مع التدريس بكلية الآداب بها وبالمركز التربوي، وانتسب للتعليم العالي رسميا منذ سنة 1969، وعين مديرا عاما للثقافة فيما بين 1972 و1974، عندما كانت هذه الإدارة مرتبطة بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. وتفرغ بعد ذلك للتدريس والبحث كأستاذ باحث بكلية الآداب بالرباط.

النشاط الثقافي وما يوازيه : عين في عهد المرحوم جلالة الملك محمد الخامس عضوا بالمجلس الأعلى للتربية الوطنية.

ــ وعين عضوا بالمجلس العلمي للعدوتين منذ 1982.

ــ وعضوا باتحاد المؤرخين العرب، وبجمعية الدراسات الإفريقية بكندا، وبعدة هيئات جامعية أخرى.

ــ ساهم ولايزال في عدة ندوات علمية عديدة على نطاق المغرب والدول العربية، وعدد من الأقطار الأوربية.

ــ حرر مواد عديدة بالموسوعة الإسلامية التركية وبمعلمة المغرب.

بعض مؤلفاته وأبحاثه المنشورة : إضافة إلى العديد من التآليف المدرسية في مواد مختلفة، نشر الكتب الآتية :

ــ النظام السياسي والحربي في عهد المرابطين.

ـ المغرب عبر التاريخ (3 أجزاء)، طبع عدة مرات.

ـ التيارات السياسية والفكرية خلال قرنين ونصف قبل الحماية.

ـ تحريف التاريخ وانحراف العقيدة (مع ملخص باللغة الفرنسية).

ـ السياسة والمجتمع في العصر السعدي.

ـ السياسة والمجتمع في العصر النبوي.

ـ السياسة والمجتمع في عهد الراشدين.

ـ السياسة والمجتمع في العهد الأموي.

كما نشر دراسات وأبحاث عديدة، ومن ذلك ما نشر له في مجلة كلية الآداب بالرباط، ومجلة المؤرخ العربي ببغداد، والمجلة التاريخية بليبيا، ومجلة القدس (بالفرنسية)، ومجلة ألفباء في بلرمو (بالفرنسية)، ومساهمة في ذكرى روجي لوتورنو (بالفرنسية) إلخ..، ونشرت له مساهمات في أعمال عدة ندوات.

ومن مؤلفاته المخطوطة، أو التي هي قيد الطبع :

ـ السلطة والمجتمع الإسلامي حتى القرن 9 / 15م.

ـ الحياة اليومية لدى المجتمع الإسلامي حتى القرن 9 / 15م.

ـ مدخل إلى تاريخ العلوم بالمغرب المسلم حتى القرن 9 / 15م (جزآن).

ـ الاقتصاد الإسلامي في العصر الوسيط.

وختاما نرجو للأستاذ إبراهيم حركات طول العمر ومزيداً من العطاء العلمي. شاكرين لكل من ساهم في إقامة هذا اليوم الدراسي. وتمنياتنا لجمعيتنا بالنجاح والتوفيق. والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

بسم الله الرحمن الرحيم

في رحاب تكريم الأستاذ إبراهيم حركات :
الطبيب السلوي أبو الفضل العجلاني

محمد المنونـي
كلية الآداب ــ الرباط

مـدخــل :

خلال المائة الهجرية الثامنة، عرفت مدينة سلا نشاطا معرفيا اسلاميا استوعب الكثير من المواد التعلمية الأصيلة، حيث تبنى نشرها ــ تدريسا وتأليفا ــ زمرة من العلماء والأدباء وأشياخ التربية الروحية، ونشير إلى نماذج من عيونهم بدءا من أستاذ المدرسة المرينية : أبي الحسن علي المطماطي شارح **جمل الزجاجي**، ثم أبي عبد الله محمد ابن المجراد شارح **الدرر اللوامع** لابن برّي، وثالثا : أديب السيرة النبوية محمد بن القاسم ابن داود، جامع «**نوادر النظام في شرف سيد الأنام**».

ومن الأعلام الوافدين عليها الإمام ابن عاشر، ولسان الدين ابن الخطيب حيث كتب بسلا مجموعة من مؤلفاته، ثم الإمام ابن عباد، ومن قضاتها الحسن بن عثمان الونشريسي، وسعيد العقباني.

وتجاوبت الدولة مع نشاط المدينة السلوية، فابتنى بها أبو الحسن المدرسة المرينية، وأسس ابنه أبو عنان المستشفى العناني وزاوية النساك.

ومن الجدير بالملاحظة، أن هذا النشاط تواصل متفاوتا ــ عبر الحقب التالية ــ حتى العصر الحاضر، حيث تطورت المعلومات، وتنوعت الاختصاصات، وغزت الألسن متنوع اللغات.

* * *

وكان ممن عايش هذا الهواء الجديد الأستاذ إبراهيم حركات، فسايره في متطلباته، فهو الذي كون ثلة من الأجيال، بينها أطر جامعية في مستوى الرسائل

أو الأطروحات، وهو الذي أصدر طائفة ــ متنوعة ومتعددة ــ من الأبحاث الحضارية، في شمولية لعيون العيون ومنهجية مركزة، فضلا عن إنتاجه برسم الندوات والدوريات وفي المجال التربوي، إلى أخلاق فاضلة، وتواضع ونكران الذات، صفات وكفاءات تجعل من مبادرة تكريمه عملا موفقا إلى حد كبير، ولفتة تشكر عليها ــ جم الشكر ــ «الجمعية المغربية للبحث التاريخي».

* * *

ومن جهتي فإن مساهمتي في هذه المأثرة، هي إهدائي للأستاذ الكريم د. إبراهيم حركات هذه المداخلة المتواضعة.

* * *

الطبيب السلوي أبو الفضل العجلاني

واسمه ــ كاملا ــ أبو الفضل محمد بن قاسم العجلاني السلوي، المتوفى حوالي نهاية المائة الهجرية الثامنة، ومن الإهمال الغريب أنه لم تدون له ترجمة في المعاجم التاريخية، سواء في ذلك المؤلفون المغاربة وسواهم، ولولا بقاء بعض آثاره لكان الجهل قد خيم على حياته بالمرة، فلنتتبّع المعروف من مؤلفاته، لنستشف منها ملامح من أعماله وأفكاره في ميادين الطب والصيدلة.

وسيأتي في طليعة أوضاعه :

1 ــ «تأليفه في الأشربة والمعاجين والأدهان وما إلى ذلك»، وقد صنفه في عشرة أبواب وزع بينها أصناف موضوعاته، وهي الأشربة والمعجونات والجوارشات والدبيدات والأدهان والسفوفات والمراهم والأكحال والمربيات واللطوخات.

من مخطوطات الخزانة الحسنية رقم 6499.

وبالخزانة العامة سبع مخطوطات، واحدة منها (1688د) مذيلة بترجمتها للفرنسية بقلم درينو، وهو الذي حللها في مقالين نشرهما بمجلة «هسبريس»، مجلد 1931.12 : ص 96، 218.

2 ــ وسنتبين من أبواب هذا المجموع أنه يسير في خط «الصيدلة»، وهذا هو

اتجاه مؤلف ثان للعجلاني باسم «كتاب الدكان»، حيث يبدو أنه يتناول التجهيزات الطبية لحانوت الصيدلي : خ.ع.ق.

3 ــ ومن الأوضاع الطبية لنفس المؤلف، «شرح الأرجوزة الطبية» لابن عزرون الإسرائيلي في الحميات والأورام، وذيل بها على ألفية ابن سينا في الطب، وهو شرح مختصر يوجد منه 18 ورقة خ.ع.د 1680. أول مجموع، وقد اقتبس منه الوزير الغساني في شرحه لنفس الأرجوزة، ومن ذلك فقرة في أخلاق الطبيب(1).

4 ــ وهذا كتاب آخر للطبيب السلوي، ويحمل اسم «تحفة الأريب عند من لا يحضره طبيب»، فيستهله بذكر الحافز لاختياره هذا الموضوع بالذات، ويشرح ذلك في الفقرة التالية :

«وبعد : فإني لما رأيت الجهلة ممن ينسب إلى الأطباء، وقد خفيت دونهم الحقائق وعميت عليهم الأنباء، على زعمهم أنهم أخذوا بحظ من صناعة الطب وعلمه، وأنهم قد أخذوا الشقوف به من بين الجهابذة، مع أنهم على مرءاها على بعد فراسخ، ومن أين للضعيف قوة الراسخ، فيجدون في الكتب أشياء تقصر أفهامهم عن إدراكها، فيتعاطونها وهم في الحضيض عن سموّ سِماكها، فهم يتصرفون في العالم على غير مقتضى العلم... فأوردت هذه المقالة كافية في التنبيه على ما له أردتها، فلتقف في سائر الأمراض عند مقتضاها، تبلغ نفسك في المعالجة مرتضاها».

وبعد هذا فـ«تحفة الأريب» مصنفة في خمسة أبواب : الأربعة الأولى في أمراض الأجسام وطرق علاجها، والباب الخامس في علل الأرواح والأعضاء الأصلية وأدويتها.

من مخطوطات خ.س 1044 ضمن مجموع.

---

(1) يقول فيها العجلاني : «... ويكون ــ أيضا ــ هذا الطبيب عارفا بقوى الأدوية، ويكون قد مارس الأطباء وعالج المرضى، فإن كان هذا الطبيب العارف ممن يشرب الخمر فلا يسمع من قوله في الطريقة الطبية، لأن شرب الخمر يجعل في الدماغ أسقاما. ويملأه فضولا فيضر الدماغ، ويشتغل ــ أيضا ــ باللعب واللهو والتنعم، ويترك قراءة الكتب : أعني كتب الطب، فإذا كان على هذه الصفة فلا يبقى له شيء مما كان يعرفه...».

5 ـــ «أرجوزة في أعمار العقاقير المفردة والمركبة» في 45 بيتا[2].

خ.ع.ك 938 ثانية مجموع ص 59-61.

خ.س 515 ضمن مجموع.

مكتبة كلية الآداب بالرباط ضمن مجموع ص 304-305.

6 ـــ وللمترجم «مقالة مطولة في الأغذية» في مخطوطة خاصة ضمن مجموع، وهو يتحدث عن منهجيته في تأليفها قائلا :

«... إنه صدر عنّي ـــ عن قريب ـــ مقالة في الأغذية، على اختلاف الطعوم فيما هي إليه مؤدية، مبتكرا فيها بما لم أسبق إلى نوعه، ولا انتبه أحد من المتقدمين ـــ بهذا الضبط ـــ إلى جمعه، بل أوردوه مفترقا فأداهم إلى سبيل الإكثار، وعدل بهم عن منهج السّداد في الاختصار...».

وبعد هذا يذكر العجلاني اسم المشير بجمع المقالة، وكان هو عالم فاس أبو حفص عُمَر الرجراجي[3]، فلمّا اطّلع عليها أشار على المؤلف أن يعززها بمقالة ثانية موضوعية، واقترح عليه أن يكون عمله من مقالتين : واحدة تتناول الأغذية بحسب الطعوم، والثانية في شرح اصطلاحات القدماء من الأطباء في مؤلفاتهم.

ومن حسن الحظ استمرار هذه المقالة الثانية بقيد الوجود، وبالإضافة إلى موضوعها فهي تفيد بأسماء خمس مؤلفات، عن طريق إحالات المؤلف عليها، فيذكر عناوينها كالتالي :

7 ـــ «منهاج البيان في رد صحة مزاج الإنسان»[4] : ص 216.

8 ـــ «كتاب الجماع» : ص 222.

9 ـــ «الشفا على ما في رجز ابن سينا من الأسما» : ص 238.

---

(2) لأبي زيد عبد الرحمن بن أبي السعود تذييل على هذه الأرجوزة، خ.ع.ك 938 ثالثة المجموع أعلاه ص 61-62، مع مكتبة كلية الآداب أعلاه ضمن نفس المجموع.

(3) ترجمته في «سلوة الأنفاس» 3/ 62-65.

(4) في الخزانة العامة قسم الأوقاف : مخطوط يحمل اسم «البيان في تدبير صحة الإنسان»، فهل هو نفس الكتاب الذي نعلق على اسمه ؟ ثم تبين أنه لابن الجزع البلنسي : خ.ع.ق 290.

10 ــ «الإفصاح عن معتمد الدواء في إصلاح ما فسد من الهواء» : 238، ويتضح من عنوان الكتاب، أنه مؤلف بمناسبة أحد الأوبئة التي شهدها عصر المؤلف.

11 ــ «نهاية المطلب في وصف داء الثعلب»[5] : ص 241، وهو خامس المؤلفات المستخرجة من المقالة المنوه بها دون أن يقع العثور عليها، وبضمها إلى الأوضاع التي سبقتها، يصل عدد المجموع إلى أحد عشر وضعا في الطب والصيدلة، بين معروف ومجهول، وبسيط ووجيز.

* * *

وإلى هنا نذيل بتبريز جملة من أفكار العجلاني المتناثرة في عدد من مؤلفاته، مضافا لها بعض المواقف النقدية لمعاصريه من الأطباء.

فيشير في افتتاحية «مقالته في الأغذية» إلى أن له مبتكرات في هذه المادة مما لم يسبق إلى نوعه.

وفي شرحه لأرجوزة ابن عزرون، يشيد بطريقته في معالجة مرض الحمى بشرب الماء البارد، ويستشهد لنجاح تجربته بأنه عالج بها أقواما كثراً، فخلصهم من الخطر بعدما أشرفوا على الهلاك.

وفي نفس المصدر ينوه بطريقة معالجته للأورام، وكان أطباء عصره يعالجون سائر الأورام بالأدوية الرادعة، فينتقد عملهم بأنهم لا يفرقون بين دواء الورم الذي يندفع من عضو رئيسي، وبين آخر من عضو ثانوي.

وإلى ذلك فإن ابن عجلان صريح في توجيهاته للبعض من هذا الصنف، فيعيب عليهم حسب مقالة الأغذية، تقصيرهم في دراسة كتب المهنة، ويوضح ذلك قائلا : «... لأن الطب تعرض لعمله من لا يقرؤ الطب بجملة فصوله، كالكلام على الأمور الطبيعية، والأمور الضرورية، والأمور الخارجة عن الطبيعة، وهو يرد على من يقف من الأطباء مع ظواهر ألفية ابن سينا، ويشرح وجهة نظره هكذا : «إن ابن سينا إنما ألف رجزه للمبتدي لقراءة الطب، فكانت كلياته مدخولة لأجل الإيجاز والاختصار، ككلامه على الطعم المر، وكتعريفه ما كان حارّا رطبا، ولو

(5) ALOPECIE.

استقصى القول وتكلم على كل ما خرج من الكليات، لطال كتابه و لم يحصل للمبتدي منه فائدة».

وإلى هذه التوجيهات الواردة في «مقالة الأغذية» برسم نصيحة القاصرين من الأطباء، يعلن المترجم ــ في طالعة «تحفة الأريب» ــ بهذه التوصية : «... فاعمل به في سائر الأمراض، بعد تبينها بالدليل والاعراض. والكمال، فقانون تركيب الأدوية مع «تحفة الأريب أولى من انفرادها، وأولى للنفس بنيل مرادها...».

ومن الجدير بالذكر أن حملة العجلاني على هؤلاء الأطباء، تصل إلى زميله وبلديه ابن غياث[6]، ولا يقر بالمعرفة لهذه المادة إلا لأبي غالب الحكيم الذي يحليه بالطبيب الأعرف[7]، ولاشك أن القصد إلى الحكيم الفاسي المشتهر باسم «سيدي علي بوغالب» دفين حي الأندلس قرب باب الفتوح.

* * *

ولنقفل ــ الآن ــ بلبلة هذه الحملات من الطبيب السلوي ضد المشتغلين من معاصريه، لنبحث في مدى مصداقية تفوقه في أعماله.

ولاشك أن الذين قرءوا مؤلفاته لم يصدر منهم أي طعن في مقدرته المهنية حسب المستندات التي طالت لها يد البحث، وهي حالة تسلسلت من زمن حياته وتتابعت من بعد، وكان في الطليعة إمام فاس عمر الرجراجي، وقد رأيناه ــ سلفا ــ يطلع على «مقالة» العجلاني في الأغذية، ويقترح عليه أن يضيف لها مقالة ثانية....

ثم كان الوزير الغساني ينقل من أفكاره ويرجع إلى بعض مؤلفاته في شرحه لرجز ابن عزرون[8].

---

(6) عمر ابن غياث طبيب المستشفى العناني بسلا، وهو الذي ينوه به لسان الدين ابن الخطيب في قصيدته العينية :

وابن غيّاث غياث وشِفا جملةَ الخلق به اللّه نفَع

(7) له ترجمة موسعة في «سلوة الأنفاس» 2/ 17-24.

(8) يحمل الشرح اسم «الروض المكنون في شرح رجز ابن عزرون»، وبين مخطوطاته واحدة بخط المؤلف : خ.ع.د 1386.

وبعده اعتمد أبو زيد الفاسي «أرجوزة المترجم في أعمار العقاقير» وذيل عليها كما رأينا سلفا.

ثم يرجع إليه عبد السلام العلمي في كتابه «ضياء النبراس»[9].

ومن المعاصرين محمد بن أحمد الكانوني، فينوه به قائلا : «كان طبيبا ماهرا، له في الطب، أثار جليلة قيمة[10].

ومن المستشرقين الدكتور ليكلر. وقد ذكر بعض مؤلفاته في كتابه «تاريخ الطب العربي» عند الجزء الثاني.

وعن الطبيب رينو، تبينا ــ سابقا ــ ترجمته للفرنسية لـ«كتاب الأشربة والمعاجين...»، مع تحليله في مجلة هسبريس.

وهكذا تتضح مصداقية العجلاني فيما يومئ إليه من تميزه في مهنته، على أن البحث في هذا المجال لايزال ممتدا، غير أنه يكفي من القلادة ما أحاط بالعنق.

(9) ط. مكتبة دار التراث، الرباط، ص 96.

(10) مخطوط «تاريخ الطب العربي بالمغرب الأقصى».

رباط تيط : من التأسيس
إلى ظهور الحركة الجزولية

محمد المازوني
كلية الآداب ـــ أكادير

أولا ـــ معلوماتنا التاريخية عن رباط تيط ومؤسسيه :

بالرجوع إلى ما توفره لنا المصادر المغربية، نلاحظ أن أخبار رباط تيط جاءت في الغالب الأعم مجرد تلميحات هامشية وإشارات عارضة إذ لم نتبين، في أي مصدر مغربي، ما يكفي لمعرفة أوليات هذا الرباط وأدواره الصوفية والعلمية. فأغلب مشاهدات المؤرخين وأوصاف الرحالة كانت محدودة الفائدة وضنينة القيمة، باستثناء مؤلف وحيد هو «بهجة الناظرين» للزموري الذي بادر صاحبه ـــ بأسلوبه المضطرب وأحكامه الذاتية ـــ إلى لمّ ما بقي في ذاكرة الصنهاجيين (صنهاجة أزمور) وما ورد في مؤلفات ذات قيمة ثانوية (ضاع أغلبها)، ليكتب عن تاريخ الرباط وشيوخه المبرزين.

بصرف النظر عن هذا الاستثناء، لا نملك أي سبب واضح لتفسير هذا الإهمال والتقصير من طرف المؤرخين المغاربة، اللهم إذا اعتبرنا أن مصادر الزموري، وهي كثيرة (حسبما ورد في البهجة)[1] كانت تندرج ضمن تلك المصنفات التي وقع

(1) من أهم هذه المصادر : «**تنقيح الأخبار في كرامات الصالحين بني أمغار**»، لمؤلف مجهول. «**أنس العارفين في بني أمغار الصالحين**»، مجهول المؤلف، «**الوسائل والزلفى**» لأبي عمران موسى الزناتي، «**مطالع الأنوار في كرامات أسلاف بني أمغار**» و«**تحفة الأصفياء في تعريف الأولياء**» وكلاهما لأبي علي عمر الهنائي.

تهميشها، بسبب الاهتمام الذي لقيه صنف جديد من المؤلفات، ابتداءً من العصر المريني، وهي مصنفات تهم الأسر الشريفة والأولياء والبيوتات الكبرى، والتي حظيت بعناية الفقهاء والعلماء والنسابة[2].

ربما يكون هذا الاهتمام هو الذي حفز الزموري ــ الذي عايشه عن قرب ــ وفي سياق هذا التحول الثقافي، ليدون مؤلفه «بهجة الناظرين»، وعلى شاكلة النماذج الجديدة، حتى يضمن له القبول الحسن بين أوساط مثقفي العصر، وبالتالي ينقذ تاريخ رباط صوفي من النسيان، بل ويجعل من قضية نسب مؤسسيه قضيته الأولى والأخيرة[3].

لقد ذهب بعض الباحثين أبعد من هذا حين اعتبروا مثل هذه المحاولات تجاوزاً متعمداً لاهمال مقصود عانت منه تآليف سابقة تهم العديد من الأسر البربرية[4]، وبحكم بربرية مؤسسي رباط تيط، فإن أخبارهم لن تكون استثناء عن هذه القاعدة.

نتبين هذا الاهمال فيما صادفناه من أخبار الرباط ضمن تآليف محققة كالتشوف لابن الزيات، الذي عاش مرحلة مضيئة من تاريخه. فقد أوجز القول في تعريفه بهذا الرباط، و لم يتعد التحديد المكاني : «رباط تيط من بلاد أزمور» مع تعريف مفرط في الاختصار ببعض شيوخه[5] نفس الاقتضاب نصادفه كذلك في مؤلف

---

(2) راجع في هذا الصدد صدقي أزايكو (علي) «النسب والتاريخ وابن خلدون»، **مجلة كلية الآداب**، الرباط، ع 11، 1985، ص 66.

(3) يظهر ذلك بوضوح في خلال تتبع فقرات «بهجة الناظرين»، حيث أظهر الزموري موقفا عدائيا ضد كل من تصدى لشرف الأمغاريين أو تشكك في صحته، وهو ما يبين أنه كانت في زمانه حالات تشكك في نسبهم، بالإضافة إلى أنه حرص على استعطاف أهل الحل والعقد لإبقاء ما كان للأمغاريين من امتيازات سابقة، خصوصا في عهد أبي يعقوب وأبي الحسن وأبي عنان. ويظهر أن مثل هذه الحالات الواردة في البهجة، وصمت بعض النسابة المغاربة عن ذكر نسب الأمغاريين هو ما دفع ببعض الباحثين المتأخرين إلى اعتبار شرف الأمغاريين مجرد انتحال مكشوف وان بربريتهم لا غبار عليها.

(4) صدقي أزايكو، **المصدر السابق**، ص 66.

(5) ابن الزيات (يوسف التادلي)، **التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي**، الرباط، 1984، ص 209.

ابن قنفد «أنس الفقير»، مع إشادة معبرة ببيت آل أمغار[6] فيما جاء كلام ابن الخطيب في «معيار الاختيار» أكثر فائدة[7] ومال العمري في المسالك إلى الايجاز، فلم يعط غير خراج تيط (خمسة آلاف مثقال)[8] أما الحسن الوزان فلم يهتم إلا بمرحلة الرباط الأخيرة وبحيثيات ودواعي تخريبه وترحيل سكانه[9].

باستثناء هذه الاشارات المبعثرة، فإننا لم نصادف في الدراسات الحديثة ما يملء الفراغ ويجيب عن تساؤلاتنا، إلا دراسة باصي وطيراس الاركيولوجية[10]، التي فصلت بالتدقيق العلمي، في جزء من تاريخ عمارة تيط وبعض الأخبار الخفية عن مؤسسيه. تضاف إلى هذه الدراسة محاولة الباحث أحمد بوشرب في التعريف برباط تيط وتاريخه الصوفي والاقتصادي، بالرغم من أنها لم تكن إلا عنصراً ثانويا ضمن دراسته عن تاريخ دكالة إبان الاستعمار البرتغالي[11]. وبالرغم من أن أغلب المعلومات الخاصة برباط تيط مستقاة من «بهجة الناظرين» إلا أن توظيفها المنهجي، مكن من فهم جيد لدور هذا الرباط في مجمل تاريخ دكالة قبل وإبان الاستعمار البرتغالي.

بينما لم تضف محاولات بعض الباحثين من خارج الحقل التاريخي أي جديد يذكر[12] اللهم تكرارها لإفادات سابقة، كانت على علتها ضنينة.

في غياب معلومات مقنعة عن تاريخ رباط تيط في التآليف المغربية، تقدم المراسلات البرتغالية بعض الاشارات المهمة، وإن كانت تهم مرحلته الأخيرة. فمن

---

(6) ابن قنفد (أحمد الخطيب)، **أنس الفقير وعز الحقير**، الرباط، 1965، ص 71.

(7) قال : «فتيط معدن تقصير وبلد بين بحري ماء وعصير ورباط للأولياء به سرور واغتباط، ومسجدها تضيق عنه المدائن مناراً عاليا». راجع ابن الخطيب (لسان الدين)، **معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار**، الرباط، 1977، ص 30.

(8) العمري (أحمد بن فضل الله)، **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، عن مصورة تشمل القسم المتعلق بالمغرب، غير مرتبة الصفحات.

(9) الوزان (الحسن بن محمد)، **وصف إفريقيا**، الرباط، 1980، جزآن، ج 1، ص 120.

(10) Basset (H) et Terrasse (H), «Sanctuaires et forterresses almohades, le ribat de Tit» **Hèspèris**, 1927.

(11) بوشرب (أحمد)، «**دكالة والاستعمار البرتغالي**»، الدار البيضاء، 1984.

(12) مفتاح (محمد)، «**التيار الصوفي والمجتمع في الأندلس والمغرب**»، أطروحة مرقونة، كلية الآداب، الرباط 1981.

خلال عشر مراسلات برتغالية بين سنتي 1513 و1515م تبينا بوضوح الدواعي الحقيقية لاهتمام البرتغال بتيط وبصرحها العمراني المتميز. فقد كانت البواعث الاقتصادية هي الدافع الأساسي للتعرف على تيط وإمكانياتها، لكونها كانت من أهم المراكز المجاورة لأزمور المحتلة، ومادامت تيط لم تخضع بعد للتاج البرتغالي فقد زاد الاهتمام بها وزادت مراقبتها والتضييق بسكانها، الذين أجبروا في النهاية على طلب الحماية البرتغالية.

من بين أهم هذه المراسلات، رسالة من حاكم أزمور Estavàs Rodrigues إلى ملك البرتغال عمانويل الأول، تبيّن الأهمية الاستراتيجية لمركز تيط وما يوفره ميناؤها الصغير من إمكانيات لوسق الحبوب (التي كانت تجمَّع بفحص تيط) وغنى مجالها الغابوي ووفرة الأحجار الجيرية بمحيطها. ويفهم من نص المراسلة أنها وسيلة سياسية لإغراء الملك البرتغالي لقبول تنظيم حملة عليها تدعم ولاء شيوخها المعلن سابقا[13].

أمام هذا التقصير بقي المأمول فيما تقدمه الأبحاث الأثرية من نتائج، على الأقل بالنسبة لتاريخ رباط تيط العمراني، الذي يحمل بدوره أكثر من لغز وإشكال.

ثانيا ــ رباط تيط، أدواره الصوفية والعلمية ضمن مجال صنهاجة أزمور :

في تعريف ابن الزيات بأبي عبد الله بن أمغار، وسم بيته بـ«بيت خير وصلاح وولاية»، وكذلك خلفه إلى الآن[14]. في نهاية القرن الثامن الهجري سيعزز ابن قنفد هذه الشهادة بأخرى أكثر دلالة، حين اعتبر هذا البيت (آل أمغار)، أكبر بيتة في المغرب في الصلاح لأنهم يتوارثونه كما يتوارث الناس المال[15].

بمقارنة كلتا الشهادتين نلمس حجم التطور الذي عرفته أسرة الأمغاريين ــ شيوخ رباط تيط ومؤسسيه ــ بين العهدين الموحدي (زمن ابن الزيات)، حين كانت أدوارها الصوفية والعلمية الباعث الوحيد على شهرتها، والمريني (زمن ابن قنفد)، حيث تعززت تلك المكانة بحظوة الدولة وتزكيتها لنسبها (الشريف)، مما

---

(13) مصادر تاريخ المغرب غير المنشورة (S.I.H.M)، المجموعة البرتغالية، المجلد الأول، ص 553.

(14) ابن الزيات، **المصدر السابق**، ص 209.

(15) ابن قنفد، **المصدر السابق**، ص 71.

جعلها (الأسرة) تنتظم في سلك الأسر الصوفية التي جمعت بين الصلاح والولاية وعلو النسب.

إن وراثة الصلاح، التي لزمت الأمغاريين حتى نهاية القرن 13 الهجري، تكمن في البدء في عطاءات أبناء وأحفاد أبي عبد الله بن أمغار، لدرجة لقب معها بأبي البدلاء السبعة. فبفضل تلك العطاءات وفروا لرباط تيط مكانة متميزة، وجعلوا طائفتهم الصنهاجية من أهم الطوائف الصوفية المغربية خلال العصر الوسيط المغربي. كما كفلوا لرباطهم سمعة جعلت منه في أواسط القرن 9 الهجري، مركزا صوفيا سنيا مجدداً للشاذلية، ومنطلق أشهر متصوفة المغرب الامام مَحمد بن سليمان الجزولي.

بالرجوع إلى ما هو متداول في بعض الدراسات، يبدو أن رباط تيط كان من المجهودات المرابطية المنجزة بعد اندحار الامارة البرغواطية. وبالتالي كان تشييده يرمي إلى تطهير الأطراف الجنوبية لتامسنا من آثار الانحرافات التي لحقت بعقيدة صنهاجة أزمور بفعل تأثير النحلة البرغواطية، وهو ما يدفع إلى الاعتقاد بأن مجهود الأمغاريين (مؤسسي الرباط) كان بإيعاز ودعم من دولة المرابطين الناشئة.

لا يمكن أن نقبل بهذه الحقيقة لمجرد اعتماد أصحابها على بناء عمارة تيط فقط والذي تزامن فعلا مع نجاح المرابطين في الاستحكام بدكالة والقضاء العسكري على برغواطة.

لقد شرع الأمغاريون في تشييد نواة رباطهم قبل الدعوة المرابطية ومارسوا نشاطا حيويا محدوداً بتيط آير قبل أن تنحل الامارة البرغواطية بزمن غير قصير، وتحت نفس الدواعي التي حركت رباطات أخرى قبل العهد المرابطي (أي محاربة برغواطة دينيا) ونستدل لاقرار ذلك بما يلي :

ــ استقرار مؤسس الرباط الأول إسماعيل بمركز تيط القديم منذ بداية القرن الخامس الهجري[16] وعلاقته المبكرة بقبائل صنهاجة أزمور، وهي علاقة تثبتها المصاهرة ووقائع مختلفة.

(16) تراجع «بهجة الناظرين» للزموري، وهي في نسخ مخطوطة عديدة بالخزانة العامة بالرباط، والخزانة الحسنية بالرباط وخزانة ابن يوسف بمراكش. وقد تم اعتماد نسخة الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 1501.

ـ تزكية تميم بن زيري اليفرني لدور أبي جعفر إسحاق بن إسماعيل الصوفي والعلمي، حين نقل مركز نشاطه من تيط إلى آيير، بسبب حروب تميم مع البرغواطيين. وتمثل هذه التزكية إشادة صريحة بخصال أبي جعفر وقصده السني. كما تنشده الاستعانة به «لإعادة المنحرفين إلى جادة الهداية وتكليفه بصرف الزكاة والاعشار على مستحقيها»[17] وهو ما يثبت أن نشاط الأمغاريين الصوفي كان سابقا عن العهد المرابطي. ولكن عودة أبي جعفر إلى تيط توافق وصول المرابطين إلى أطراف دكالة الشمالية مع التأكيد بأن شهرته ظلت واضحة بين صنهاجة أزمور ومصامدة آيير[18] وهو ما خلق لرباطه المعاد التشييد سنداً، عزز لاحقا بورود قبائل صنهاجية جديدة من الجنوب، لتشغل الفراغات المتولدة عن حروب برغواطة ولتدعم الدولة المرابطية الصنهاجية الناشئة.

لقد ساهم هذا التحول البشري في تحويل رباط تيط من مجرد مركز صوفي أسروي إلى تجمع عامر، اضطرت معه الدولة المرابطية إلى مطالبة سكانه بدفع الضرائب الشرعية، كما دعي شيوخه إلى لعب أدوار جديدة عنهم، كالتوسط في النزاعات المحلية أو التدخل لدى المخزن للتخفيف من الأعباء والكلف الطارئة[19].

وللتدليل على سمعة الرباط العلمية في هذه الفترة، نشير إلى مكاتبة فريدة من أبي الطيب سعيد الاسفاقسي[20] إلى شيخ الرباط (أبو جعفر إسحاق) تتضمن توجيهات في العقيدة وحث على سلوك النهج السني. ويبدو من مضمون هذه المكاتبة أنها كانت وسيلة لتعزيز مكانة شيخ الرباط بين أقرانه من المتصوفة، وذلك بتحصين إيمانه لدى عالم رصين جمع بين ثقافة الفقيه المشارك والصوفي المحنك. كما تبين مستوى ثقافة المتلقي وتطلعه لمعرفة أسرار العقيدة ومشاركة العلماء المبرزين في النقاش والتشاور.

---

(17) الزموري، **البهجة**، ورقة 34.

(18) بعد هجرة أبي جعفر إسحاق احتفظ له سكان آيير بقبة رمزية (مزارة) لاتزال تحمل اسمه إلى الآن. راجع : الكانوني، في «آسفي وما إليه قديما وحديثا».

(19) تحفل البهجة بحوادث كثيرة من هذا القبيل.

(20) انظر ترجمته في التشوف لابن الزيات، ترجمة رقم 45، ص 161.

وتبقى السمة البارزة لهذه المكاتبة ــ الوثيقة ــ كونها فريدة من نوعها[21]، فلم نعهد بمثلها في ثقافة متصوفة دكالة إبان العهد المرابطي الأول.

خلف أبا جعفر في مشيخة رباط تيط ابنه الأكبر محمد بن أمغار (في الكثير من المصادر أبو البدلاء السبعة)، وفي عهده لم يعد الرباط مجرد مركز للوعظ الديني والتربية الصوفية فحسب بل أضحى مؤسسة دينية بمقروءاتها وطلابها، من المقروءات أورد الزموري : القراءات وإعراب القرآن والموطأ والمدونة. وهناك من ألحق بها كتاب الاحياء للغزالي. وعن دوافع المترددين على الرباط، لاحظنا تباينا بين الراغبين في معرفة أركان الدين وأمور المعاملات، إلى المسائلين في إشكالات الفقه والعقيدة[22].

كما لم يعد شيخ الرباط مكتفيا بالتدريس، بل حفظ له صاحب البهجة كثرة التجوال بين المراكز الدكالية، يحث أهلها على التقوى ويعظهم بأمور الدين والعقيدة، ويجيب على الاشكالات التي يثيرونها، وكثيرا ما كانت هذه الاشكالات بسيطة في مضمونها وتعكس تواضع مستوى أصحابها وضعف مداركهم[23] وهو ما يجعلنا نقرأ فيها بعضا من رواسب النحلة البرغواطية، خصوصا بين ساكنة ساحل أزمور. ومما يزكي هذا بوضوح أن أبا عبد الله كان شديد الحرص على تصحيح إيمان محيطه، بل جعل من تعزيز العقيدة منطلق مبادئه الصوفية، وجاعلا من قراءة القرآن والاستشهاد بأقوال الرسول ﷺ سبلا نافذة لاحتواء جهل المترددين على رباطه.

وبطبيعة الظرف الذي كانت عليه دكالة، فإن هذه التعاليم جاءت منسجمة مع خصائص المذهب المالكي الذي تمسك به المرابطون منذ بدء دعوتهم.

خلال مشيخة أبي عبد الله شهد الرباط تطوراً نوعيا في علاقته بالنسيج الصوفي المغربي، إذ أصبح يستقطب الكثير من مشاهير الصوفية من دكالة ومن خارجها،

---

(21) وسم أبو الطيب هذه المكاتبة بـ«العقيدة السنية البرهانية الوجيزة»، أو «عقيدة الصالحين» توجد منها فقرات طوال بالبهجة، ورقات 38 و39.

(22) الزموري، **البهجة**، القسم المتعلق بترجمة أبي عبد الله.

(23) الزموري، **البهجة**، و47 ظ.

كأبي شعيب أيوب السارية، الذي كان كثير التردد على الرباط[24] وعبد الخالق ابن ياسين الدغوغي[25] ووزجيج بن ولوون الصنهاجي وعمر الدكالي ويحيى الدكالي[26] كما تنوعت منطلقات طلبته ومريديه، فمنهم من وفد من سكورة وبني ماجر وبني دغوغ. وإن كانت اعدادهم غير محددة، إلا أن شهرة بعضهم كانت كافية لتقدير سمعة وقيمة الرباط. من هؤلاء المريدين نذكر أبو زكرياء يحيى بن صالح المصطاوي الذي أخذ عن شيخ الرباط أصول التصوف[27]، وأبو موسى عيسى الدكالي الذي قضى ردحاً من الزمان بالرباط، ويبقى أبو محمد صالح الماجري أشهر الآخذين عن أبي عبد الله، فقد ذكر الزموري في البهجة، أنه تلقى أوليات تعليمه برباط تيط، خصوصا القراءات، وهناك حكاية ضمنها الزموري كلامه، تفصح عن نبوغ أبي محمد المبكر وتزكية شيخه له[28] كما أن لأبي العباس السبتي زيارات لأبي عبد الله بن أمغار، منذ كان شابا يافعا[29].

استطاع أبو عبد الله، بفضل سمعته الصوفية، أن يحول رباط تيط إلى حاضرة علمية مصغرة، جمعت بين الشروط العلمية الضرورية والمستلزمات العمرانية لاستيعاب الطلبة والوافدين. وتحت دواعي حماية الرباط شرع أبو عبد الله في تحصينه بسور ضخم، يحتمل أن يكون الشروع في تشييده سابقا أو موازيا لتسوير عاصمة المرابطين مراكش[30]. قد لايكون لهذا التحصين أية علاقة بتهديد مسيحي حقيقي من جهة المحيط، كما كرر ذلك الزموري[31]، بل لربما كان

(24) ابن الزيات، التشوف، **مصدر سابق**، ص 210.

(25) انظر ترجمته في التشوف، **مصدر سابق**، رقم 78، ص 222.

(26) انظر تراجم هؤلاء في **التشوف** رقم 61 ص 185، رقم 59 ص 183، رقم 121 ص 275.

(27) انظر ترجمته في **البهجة**.

(28) عن أبي محمد صالح تراجع البهجة، **مصدر سابق**، ورقة 70.

(29) عن هذه الزيارات راجع البهجة، **مصدر سابق**.

(30) يورد الزموري خبر استشارة علي بن يوسف المرابطي لأبي عبد الله بن أمغار في أمر تسوير مراكش. راجع **البهجة** و17.

(31) أورد الزموري بعض الحوادث التي كانت لها صلة بهجمات مسيحية من البحر، والتي لم تتأكد في أي مصدر تاريخي محقق. مما يجعلنا نشك في صحتها، خصوصا وأن الزموري عمد إلى ربط ذكرها بمكاشفات شيوخ الرباط.

الباعث مرتبطا بعوامل أخرى، منها فكرة الجهاد المفتوح وما يفرضه على المرابط من يقظة واحتراس لحماية مكاسب المرابطة الروحية والمادية، ومنها كذلك ظروف دكالة نفسها التي عرفت حالة من الاضطراب خلال ظهور الحركة الموحدية والناجمة عن معارضة هذه الناحية للدعوة المهدوية، وما واكبها من تحولات سياسية وبشرية[32].

ومع ذلك فإن ما نملك من الإثباتات لمعرفة أسباب هذا التحصين غير كاف، لذا تبقى تأويلاتنا وتأويلات من سبقنا[33] مجرد احتمالات تقريبية.

بعد مشيخة أبي عبد الله عرف رباط تيط جملة من التحولات الواضحة، كان لعمارته المحصنة دور فيها، ومن ذلك :

أ ــ اضطراد ساكنته بشكل بارز. فقد سمح سور تيط المنيع باندفاع السكان المجاورين طلبا للحماية.

ب ــ تطور اقتصاد الرباط، الذي ظل محدوداً في السابق، وذلك بنمو المبادلات التجارية عبر مرفأ تيط الصغير، كما انتعشت الزراعة بمحيطه، خصوصا زراعة الحبوب وجنات العنب.

ج ــ تبدل أحوال شيوخه المادية، فلم تعد مصادرهم مجرد هبات وأعطية القبائل، بل أصبحوا مالكين فعليين لأراضي الحرث وجنات العنب وولجات على الساحل[34].

إلا أنه في مقابل هذه التحولات ظهرت عوائد سلبية منافية لقدسية الرباط، كرواج المواد المحرمة[35] والاشتغال بالغناء والرقص[36] واللصوصية. كما تغيرت مواقف المخزن تجاه شيوخ الرباط، بأن أصبح يلزمهم وبالقوة، يدفع المغارم التي

(32) نعلم أن تسوير مراكش جاء بعيد ظهور الدعوة الموحدية، فيحتمل أن يكون تحصين رباط تيط قد تزامن مع نفس الأحداث خصوصا تحصن دكالة ومساندتها للمرابطين.

(33) الإشارة هنا إلى دراسة باصي وطيراس السالفة الذكر.

(34) الزموري، **البهجة** و118 ظ.

(35) الزموري، **البهجة** و118 ظ.

(36) الزموري، **البهجة** و23 ظ.

ظلت ساقطة عنهم. ونذكر هنا حادثة نزول الرشيد الموحدي بجيشه بأطراف سور الرباط لإجبار شيوخه على دفع الضرائب المستحقة[36]. وإن كنا لا نستبعد البعد السياسي لهذا التحول[37]، فإن الأهمية الاقتصادية للرباط كانت وراء هذا التراجع، وربما يكون ضغط المخزن الموحدي على شيوخ الرباط عاملا في إجبارهم على الخوض في اللعبة السياسية التي ظلوا، منذ نشأة رباطهم، بمنأى عنها. وهكذا سنلاحظ أنهم سيدمجون رباطهم فيما ستعرفه لاحقاً دكالة من أحداث سياسية واختلالات كلما تحول زمام السلطة من جهة إلى أخرى[38].

وسيتضح الدور السياسي للرباط إبان نزاع السلطة بين المعتصم بن الناصر والمأمون، وخلال ظهور الإمارة المرينية، التي سارعت منذ نشأتها إلى استقطاب شيوخه إلى صفها[39].

بقطع النظر عن هذا التحول السياسي ظل رباط تيط يمارس أدواره الصوفية والعلمية، بل أصبح منفتحا على مجالات جديدة، فخلال مشيخة خلف أبي عبد الله (أبو عبد الخالق) زاد عدد الطلبة والمريدين، مما استدعى بناء مسجد أكبر (هو المسجد الحديث بمنارته العالية) واستقطاب بعض مشاهير الصوفية، كأبي العباس السبتي وأبي العباس المري. كما برز من بين الأخذين به أبو موسى الزناتي، الشارح المشهور (ت سنة 708هـ).

لكنه وابتداءً، من القرن الثامن الهجري، لم نعد نسمع عن شيوخ مبرزين، فقد تحول اهتمام الشيوخ المتعاقبين إلى الخطط الدنيوية، كالقضاء والامامة والفتوى. وحصل تحول ملحوظ عن منطلقات الرباط الأولى.

نستطيع أن نقرأ من خلال هذا التحول أثراً لسياسة الدولة المرينية تجاه المتصوفة، فالمرينيون سارعوا، منذ بداية دولتهم، إلى استقطاب العديد من الأسر الصوفية بحملها على قبول تأييد إمارتهم، التي لم تكن تستند إلى أية مشروعية

---

(37) مواقف سياسية سابقة لشيوخ الرباط خصوصا إبان النزاع على الحكم بعد وفاة الناصر الموحدي، راجع الفقرة الثالثة من البحث.

(38) خصوصا إبان الصراع المرابطي ــ الموحدي، والنزاع الموحدي ــ المريني.

(39) عبر ظهير صريح يخصهم بمرتب سنوي ويقر لهم مجموع الحقوق والامتيازات التي أقرتها لهم ظهائر مخزنية سابقة، راجع الزموري، **البهجة**. وتوجد بملحق البحث بعض النماذج لها.

مذهبية و لم يكن لها أي سند واضح، في مقابل منح الامتيازات المختلفة من جرايات ومرتبات وظهائر وخطط، وكثيرا من الأسر الصوفية تم تزكيتها كأسر شريفة، ومن ضمنها الأسرة الأمغارية التي كانت من أول المستفيدين[40].

لعل هذا التحول عن المنطلقات الأصلية لرباط تيط هو ما حدا بمؤرخ الرباط (الزموري) إلى ضرب صفح عن ذكر منجزات اللاحقين من الشيوخ، رغم أنه عاش في زمن المرينيين (القرن الثامن الهجري)، باستثناء واحد أبو إبراهيم إسحاق، الذي شكلت تجربته ثورة صوفية حقيقية. فقد عارض بشدة مظاهر الفساد والانحراف والتحول إلى الأمور الدنيوية، ملتزما في نهجه بأقصى حدود السنة وتعاليم رباط أجداده الأولى.

وبفضل معاينة مؤرخ مجهول، صاحب كتاب «الذخيرة والأسرار»[41] لأحوال هذا الشيخ أمكننا معرفة بعض خصائص تجربته الصوفية. فقد ارتكزت على مبدئين اثنين : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حتى أنه إذا لقي إنسانا قال له : «قل أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله، حتى إذا قيل له ذلك، قال : «ان رسول الله ﷺ أمرني بذلك»[42].

شكل إذن القرن الثامن الهجري مرحلة تحول واضحة في تاريخ رباط تيط، تدرج خلالها من مؤسسة صوفية وعلمية إلى مركز اقتصادي ذو أهمية سياسية. فإلى جانب نصيب الدولة المرينية في هذا التحول، نرى أن تأثير المحيط البشري كان له الأثر كذلك : فإذا كان المحيط الصنهاجي هو الباعث الأصلي في ارتقاء الأمغاريين لزعامة الرباط وعنصر دعم لطائفتهم الصوفية، فإن التغير البشري الذي عرفته دكالة وما واكبه من اختلالات اجتماعية واقتصادية جعل شيوخ تيط الأمغاريين يفقدون سيادتهم الروحية وبالتالي تهميش تعاليمهم، مما حكم على رباطهم بالتراجع أمام متغيرات ثقافية وبشرية جديدة. وربما يكون هذا التحول هو ما أدركه لاحقا (القرن التاسع الهجري) أبو عبد الله بن أمغار الصغير (تمييزاً له عن جده) الذي شكلت تجربته الصوفية ثورة ثانية في تاريخ الرباط، بعد ثورة أبي

(40) راجع مجموع هذه الامتيازات في القسم الأول من **البهجة**.

(41) كتاب الذخيرة من أهم مصادر الزموري وأوثقها.

(42) الزموري، **البهجة**، و119 و.

إبراهيم إسحاق، وذلك حين أشار على أبنائه ومريديه بإشهار طريقته خارج الصقع الدكالي.

لقد تزامن نهوض أبي عبد الله الصغير وأزمة أشمل عاشها المغرب في أواسط القرن التاسع الهجري : أزمة حكم وسلطة، أزمة بسبب التهديدات الأجنبية وآثارها على الاقتصاد والحياة الاجتماعية، أزمة العقيدة وسيادة الانحرافات والمعتقدات البدعية. وهي الأزمات التي شكلت منطلق الحركة الجزولية.

لقد كان لشيخ رباط تيط نصيب في بلورة أسس هذه الطريقة الجديدة، بتجديده لمبادىء التصوف الشاذلي وتعميم تعاليمه بأرض المغرب، بعد أن ظلت مغتربة عنه في بلاد الشرق[43] مع أبي عبدالله الصغير تحول رباط تيط من مجرد كونه طريقة صنهاجية أسروية المنطلق إلى مدرسة شاذلية مجددة. إلا أنه، وبقدر وضوح شاذلية هذه المدرسة، ثمة غموض بيّن في المسلك الحقيقي لهذا التحول، وهل كانت لأزمات الرباط السالفة صلة به ؟ في الواقع، لا نملك من الإثباتات التاريخية المقنعة ما يجعلنا ندرك حقيقة هذا التحول، خصوصا وأن معارفنا عن تجربة أبي عبد الله شبه معدومة. ويبقى أن تبني الشاذلية، وهي من أشهر الطرق الصوفية خلال القرن الثامن الهجري، كفل للرباط ولشيخه، وفي عزّ أزمته، تحقيق جملة من المكاسب، بالرغم من توقف نشاطه باختفاء شيخه المجدد :

ــ أولها، استعادة الرباط لمكانته داخل النسيج الصوفي المغربي.

ــ ثانيها، إخراج الطريقة الأمغارية (الصنهاجية) من دائرتها التقليدية (دكالة)، وذلك بتجديد تعاليمها وتطوير مقوماتها الصوفية.

ــ ثالثها، تجاوز المرابطة كشكل صوفي، بتأسيس أتباع أبي عبد الله لزوايا في مجالات جديدة. ففضلاً عن الامام الجزولي الذي ستشهر طريقته بناحية آسفي، استقر أبناء أبي عبد الله في نفس الوقت ولنفس الدواعي، في مواقع متباينة، مشكلين ما سيعرف لاحقا بالزوايا الأمغارية[44]. وهي زاوية أفوغال في بلاد حاحا، زاوية

(43) يراجع سند أبي عبد الله أمغار الصغير إلى الامام أبي الحسن الشاذلي في «ممتع الأسماع» لمحمد المهدي الفاسي. ط.ح 1305هـ، ص 18.

(44) اعتمدنا في تحديد مواقعها على مخطوطة الزموري الحفيد، المسماة، «تقييد في ذكر شرفاء المغرب وصلحائه وقبائله» مخطوطة الخزانة العامة بالرباط، تحت رقم د 1512.

بسوس، زاوية قرب مركز داي القديم (تادلا)، زاوية اسول بتافيلالت عند وادي غريس، زاوية هنتيفة بالأطلس الكبير (تعرف بزاوية اغبالو). كما تفرعت عن هذه الزوايا فروع كثيرة ببلاد الشياظمة (زاوية مخيجلة) وتازارين بآيت عطا، وتامصلوحت بحوز مراكش، وكيك ببلاد سجتانة (الأطلس الكبير الغربي).

وهكذا نلاحظ أن رباط تيط لم يكد يختفي حتى ظهرت لأصحابه زوايا في مواقع جديدة، كانت فيها أكثر فاعلية وتجاوبا مع ظروف ومحيط الاستقرار الجديد. ولنا في أدوار زاوية أسول بين قبائل الجنوب الشرقي المغربي وزاوية تامصلوحت بحوز مراكش إبان العهد السعدي الأول، خير ما نستدل به على أهميتها الصوفية والاجتماعية وحتى السياسية.

ثالثا ــ علاقة رباط تيط بالمخزن :

لدراسة علاقة رباط تيط بالمخزن المغربي اعتمدنا بعض الوثائق التي لم تستغل بعد[45] ومجموعة من الحوادث المنفردة. ونشير إلى أنه تم فحص محتوى هذه الوثائق وتحليله، وتبين أنها تتوافق من حيث الشكل والمضمون مع المعطيات التاريخية المحققة والمثبتة في أكثر من مصدر إخباري. أما عن الأخطاء التي صادفناها وصادفها غيرنا، فإنها لا تعدو أن تكون من قبيل أخطاء النساخ، وذلك بسبب كثرة تداول مصدر تلك الوثائق الوحيد (بهجة الناظرين للزموري)، وهو الأمر الذي جعلنا نطمئن لمحتواها ونعتمدها كإثباتات مقبولة.

نأمل من خلال تحليل هذه الوثائق (وإن كانت متباعدة تاريخيا) والتعليق عليها، أن نرصد، ولو بصورة جزئية، بعض مواقف المخزن تجاه هذا الرباط الصوفي.

1 ــ علاقة رباط تيط ببني يفرن : تطابق المقاصد السنية :

تجمع الكثير من المصادر أن تميم بن زيري اليفرني (424هـ ــ 448هـ) اشتهر بجهاده المتواصل ضد برغواطة، إذ كان «يغزوهم في كل سنة مرتين»[46]، بل أنه في ولايته الثانية (بعد سنة 429هـ) سيتخذ شالة حاضرة مملكته ليولي منها سائر عنايته للساحل البرغواطي (ساحل تامسنا وأطراف دكالة الشمالية)، وأثناء هذه

---

(45) جاءت هذه الوثائق متضمنة في «بهجة الناظرين» للزموري.

(46) ابن أبي زرع (الفاسي)، **الأنيس المطرب بروض القرطاس**، الرباط، 1973، ص 110.

الولاية سيعزز تميم نشاط أبي جعفر إسحاق الأمغاري بين المصامدة وصنهاجة المحاذين لهوامش برغواطة الجنوبية. بل أكسب نشاط أبي جعفر شرعية دينية وسياسية، حين خصه بظهير يشيد فيه بخصاله واستقامة مسلكه الديني، كما أوكل إليه مهام هي من اختصاص الأمير، كصرف الزكاة والأعشار على مستحقيها.

وقد تبين من نص هذا الظهير أن نطاق أبي جعفر الصوفي كان تحت نفوذ تميم، فآيير، مستقر أبي جعفر الجديد، ربما تكون قد تأثرت بالنحلة البرغواطية سياسيا وعقائديا، بدليل أن الظهير يتحدث عن المفسدين : «والمفسدون فلا حرج عليهم ولا تثريب... بما تقدم، ولهم من الصفح الشامل والعفو السابغ الكامل، ما يستقرون به في مهاد العافية»[47]، والواضح أن المفسدين لن يخرجوا عن نطاق برغواطة أو أنصارهم بتلك الناحية، مادامت القوة البرغواطية هي الوحيدة التي كان بمقدورها آنذاك أن تنازع بني يفرن على الساحل الدكالي.

وسيوكل تميم أبا جعفر مهمة إعادة هؤلاء المفسدين إلى جادة الهداية بتصحيح عقيدتهم وغرس مبادىء السنة بينهم، وهي إحدى ركائز دولة تميم، وذلك واضح من نص الظهير : «وليكونوا (المفسدون) موقنين بما يستقبلونه بحول الله، وفيهم رغبة الاتصال بكم والتكفل بخدمتكم والتمسك بكم[48]، بل يمكن نقرأ في حيثيات الظهير دعوة صريحة لنشر مبادىء تميم السياسية بينهم، وما تنازله عن حق من حقوقه الشرعية إلا دليلا على المرامي السياسية الخفية لمضمون الظهير.

2 ــ علاقة رباط تيط بدولة المرابطين : علاقة السياسة بالمذهب :

نشير في البداية إلى أهمية دكالة في سياسة المرابطين، فهي معقل أعدائهم الأوائل (برغواطة)، لذلك حرصوا على جعل منطلق دعوتهم تطهير المنطقة ومحيطها من رواسب النحلة البرغواطية، بأن شجعوا الحركة السنية بها (مساجد، ربط، مراكز العلم...) وباستقدام عناصر بشرية جديدة لاحتواء المنطقة[49].

في سياق هذا التحول سيعود أبو جعفر إلى تيط، التي هجرها بسبب حروب برغواطة وبني يفرن.

(47) الزموري، **البهجة**، و34 و.

(48) الزموري، **البهجة**، و34 و.

(49) ما سيعرف لاحقا بالمرحلة الصنهاجية من تاريخ دكالة البشري.

لتقييم علاقة رباط تيط بالدولة المرابطية ننطلق من ثلاثة مواقف متباينة حصلت إبان ولاية علي بن يوسف : موقف تباعد واضح، استشارة صريحة من المخزن لشيخ الرباط وأخيراً مرحلة تقارب.

أ ــ **موقف التباعد** : عكسته حادثة تخلف شيخ رباط تيط عن دعوة من علي بن يوسف المرابطي لحضور جمع للفقهاء والصلحاء بحضرة مراكش قصد الاختيار والتشاور. وبالرجوع إلى مصدرنا الوحيد عن الحادثة (بهجة الناظرين للزموري) لا نتبين أي مبرر مقبول للتخلف غير الحشو الكلامي والتلفيق الظاهر، لذا يبقى السبيل الوحيد لمعرفة سبب التخلف هو الرجوع إلى المعطيات التاريخية المتصلة بسياسة علي بن يوسف الدينية.

لقد استهل علي بن يوسف عهده بحادثة إحراق كتاب «الاحياء» للإمام الغزالي، وهي الخطوة التي أثارت مواقف متباينة في أوساط الفقهاء في المغرب والأندلس، وظل الأندلسيون أشد المؤدين للاحراق[50]، حتى أن الأمير المرابطي وافقهم الرأي وأصدر أمراً بالاحراق وبالتحريج على الكتاب، مما أثار نزاعات مذهبية بين الفقهاء والمتصوفة[51].

ضمن هذا المناخ السياسي والديني تندرج حادثة تخلف شيخ رباط تيط، خصوصا وأن كتاب «الاحياء» كان من جملة مقروءات الرباط، بالإضافة إلى أن موقفه ينسجم مع موقف المتصوفة الذين عارضوا خطوة الأمير وخالفوه الرأي في تلك النازلة، بل عارض كثير منهم صراحة خطوته تلك، بأن تمسكوا بالاحياء، لأنه لم يكن يشمل في نظرهم، ما يخالف السنة[52].

---

(50) الإشارة هنا إلى ثورة قاضي قرطبة ابن حمدين ضد الاحياء، حيث بالغ في نقده لدرجة كفر معها «جميع من قرأه وعمل به».

(51) أمر علي بن يوسف بأن «يحلف الناس بالايمان المغلظة أن الاحياء ليس عندهم. حول هذه الحادثة، راجع : **الحلل الموشية**، ط. دار الرشاد الحديثة، ط 1، 1979، ص 104، وكذلك **التشوف** لابن الزيات، ص 96.

(52) من هؤلاء أبو محمد عبد الله المليجي (**التشوف**، ترجمة رقم 33، ص 145) وأبو الفضل يوسف المعروف بابن النحوي (**التشوف**، ترجمة رقم 9، ص 96). وحافظ هؤلاء على «الاحياء» وزادوا من استنساخه وحفظه رغم التهديد الرسمي.

ب ــ الاستشارة :

تدخل استشارة علي بن يوسف لشيخ رباط تيط (أبو عبد الله بن أمغار) في سياق ما أقدم عليه الأمير المرابطي من التشاور مع الفقهاء والصوفية في أمر تسوير عاصمة مملكته، ويحفظ لنا الزموري رد الشيخ، إذ أشار عليه بالبناء وبعث له من ماله وطالبه أن يجعله في صندوق إنفاق البنيان، يتولاه من يثق به في الفضل والدين[53].

تمثل هذه المساندة تأييدا صريحا لجهود علي بن يوسف، الذي ظل ــ رغم حادثة «الإحياء» التي أضحت عارضة بسبب مجريات الأحداث اللاحقة ــ[54] حريصا على نشر مبادىء السنة وتثبيت المذهب المالكي، وهي مقومات يشاركه فيها شيوخ رباط تيط.

ج ــ موقف التقارب :

كانت استشارة أبي عبد الله بداية تقارب صريح بين شيوخ رباط تيط والدولة المرابطية، فقد بعث الأمير المرابطي برسالة إلى أبي عبد الله بن أمغار يلتمس منه فيها الدعاء له ويعرفه بأن له في مسلكه حسن الظن والرجاء[55].

لفهم دواعي هذه الرسالة ننطلق أولا من تاريخ كتابتها (527هـ)، أي انها جاءت بعيد خسارة المرابطين لأول مواجهة لهم مع الحركة الموحدية الناشئة (524هـ)، وتبين خلالها ضعفهم العسكري، لذلك سارع علي بن يوسف إلى استقطاب من كان يملك نفوذا لدعم إمارته، ومن ذلك رباط تيط الذي تقوى نفوذه في محيط دكالة. ولعل هذه الأهمية هي التي تفسر التفاتة الأمير المرابطي الحارة، والتي يظهر أنه كان لها تأثير سياسي فيما بعد، حين تحولت دكالة إلى معقل قوي للمعارضين للدعوة الموحدية[56].

---

(53) الزموري، **البهجة**، و17 ظ.

(54) ظهور الدعوة الموحدية وما ترتب عنه من أحداث.

(55) الزموري، **البهجة**، و18. وقد أورد مجهول «مفاخر البربر» أنه رأى كتابا بهذا المعنى من علي بن يوسف إلى بني أمغار، راجع «المفاخر» نشره ليفي بروفنصال : «**نبذ تاريخية في أخبار البربر في القرون الوسطى**»، الرباط، 1934، ص 75.

(56) لقد اضطرت الدولة الموحدية إلى نهج إجراءات قسرية لامتصاص هذه المعارضة بتهجير القبائل الدكالية واستقدام عناصر مؤيدة لها، خصوصا من بين القبائل العربية.

3 ــ علاقة رباط تيط بالموحدين :

لقد تأثر رباط تيط بالتحولات التي شهدتها دكالة عقب نجاح الدعوة الموحدية، إذ اضطره دوره السياسي إلى لعب أهمية ثانوية ضمن مجال نفوذه الصنهاجي، على الأقل في المراحل الأولى للدولة الموحدية. لكن تعاظم دوره الاقتصادي واستقطابه لجموع بشرية كبيرة جعل الملوك الموحدين يغيرون من مواقفهم تجاهه.

وهكذا حصلت أول تزكية رسمية لشيوخ الرباط في أول عهد أبي يعقوب المنصور (580هـ ــ 595هـ)، وإن كانت ذات طبيعة رمزية (عبارة عن رسالة) إلا أنها كانت دالة على اهتمام الموحدين بدورهم (الشيوخ) النافذ واكتشافهم لمكانتهم الدينية والسياسية[57]. وستكون تلك التزكية البداية الفعلية لسلسلة من التداخلات بين شيوخ الرباط والحكام الجدد.

من هذه التداخلات دور رباط تيط في النزاع حول السلطة الذي أعقب وفاة العادل (624هـ) والمتمثل في صراع يحيى المعتصم والمأمون[58] فقد كاتب هذا الأخير شيخ رباط تيط في أمر تزكية بيعته والتي ساندها الشيخ طواعية بل ورد عليه بأن «يأخذ الحركة إلى مراكش[59] ويستعين بالله، وانا نتكفل لك على ذمة الله تعالى أن يهب لك ملككم ويجعلكم خليفة، لكونك أهلا للخلافة، لأن لك عقلا وافراً ورأيا صالحاً»[60].

وهكذا نسجل كيف أن شيوخ رباط تيط أجبروا على الاندماج في مثل هذه المواقف السياسية، التي ظلوا بمنأى عنها، وسوف تتوضح صورة هذا الاندماج أكثر في صراع المرتضى الموحدي (646هـ ــ 665هـ) وأبي دبوس (665هـ ــ

---

(57) الرسالة عبارة عن بشرى انتصار الموحدين بالأندلس في معركة الأرك الشهيرة (591هـ).

(58) على إثر وفاة العادل (624هـ) ظهر مطالبان بالعرش المعتصم بمراكش والمأمون باشبيلية، وسينتقل هذا الأخير إلى عدوة المغرب لإخضاع ابن أخيه وتأديب شيوخ الموحدين الناكثين لبيعتهم له. وقبل ذلك كان قد بعث إلى أهل المغرب خاصة حاجتهم قصد نصرته والإكثار من مسانديه، ويحتمل جداً أن تكون رسالته لشيخ رباط تيط تدخل ضمن هذا السياق.

(59) لأن المأمون كان مقيما باشبيلية.

(60) راجع بعض فقرات هذا الرد في **بهجة الناظرين** للزموري، و28.

668هـ) آخر الملوك الموحدين، وبعده في صراع هذه الأخيرة والامارة المرينية الناشئة.

إن الأحداث التي واكبت سقوط المرتضى أظهرت انحياز صنهاجة أزمور وناحيتها لطرف بني مرين، فقد ثار الوالي الموحدي بأزمور عزوز بن يبورك ضد المرتضى وانحرف إلى صف يعقوب بن عبد الحق. ونعلم أن هذا الثائر كان قد التجأ إلى حرم رباط تيط، وقد بيّن الزموري بوضوح بالغ كيف أن شيخ الرباط أظهر معارضة شديدة لقائد المرتضى أبو القاسم الهنائي المكلف بتعقب الثائر ابن يبورك[61]. لكن بعد هذه الحادثة سنفاجأ بصدور ظهير أبي دبوس (الذي خلف المرتضى) إلى شيوخ رباط تيط يحملهم فيه على المبرة والحماية ويرفع عنهم كل الكلف والوظائف المخزنية، وبأن يصدقوا أعشارهم على المساكين، رعيا لما اشتهروا به من الصلاح[62] وتاريخ هذا الظهير هو ربيع الأول من سنة 665هـ، أي بعد ثلاثة أشهر فقط من توليته الحكم.

لفهم دواعي هذا الظهير يلزم وضعه في سياق الأحداث التي واكبت نجاح أبي دبوس : فالمرينيون ــ في بداية أمرهم ــ ساندوا أبا دبوس في ثورته على المرتضى، بأن أمدوه بالجيش وأعطوه عشرين ألف دينار برسم النفقة، وكتبوا إلى عرب جشم أن يكونوا «معه يداً واحدةً» واشترطوا عليه أن يتنازل لهم عن «نصف ما يغلب عليه من البلاد[63]. لكن أبادبوس سيخل بهذا الشرط وينكث كل وعوده لبني مرين. وهذا ما يفسر السرعة التي أرسل بها ظهيره إلى شيوخ رباط تيط، لاعتقاده في دعمهم، بعد أن عارضوا قائد خصمه (أبو القاسم الهنائي)، وليطمئن إليهم فيما ستعرفه منطقة نفوذهم من تداخلات سياسية وعسكرية بينه (أبو دبوس) والمرينيين.

لكن رغم مجهود أبي دبوس لاستجماع قوته وخلق تحالفات فضل المرينيون نهج خطة بطيئة لمواجهته، ويحتمل أن يكون قد حصل لدى شيوخ رباط تيط إبان ذلك، شبه اقتناع بعدم فعالية سلطة الموحدين على دكالة، خصوصا بعد أن

---

(61) الزموري، **البهجة**، و9.

(62) انظر نص الظهير بملحق البحث.

(63) ابن أبي زرع، **الأنيس**، ص 260.

انقض عليها المرينيون في أول رد فعل لهم ضد أبي دبوس، وعليه أضحى ظهيره لهم (شيوخ رباط تيط) دون جدوى، رغم ما يحمله من امتيازات ومعاني تأييد لم يعهدوا بمثلها فيما سبق، وهي الحقيقة التي كشفت الأحداث أنها كانت وراء الاعتراف المبكر للأمغاريين بسلطة بني مرين، والذين لم يترددوا في إقرار ما بظهير أبي دبوس لهم، بل أضافوا إليه امتيازات مادية وبادروا إلى الاعتراف المبكر لهم بشرف نسبهم، بل قدموهم على رأس الركب الرسمي للحج في سنة 703هـ[64].

4 ـــ علاقة رباط تيط بالمرينيين[65] :

تتوافق خطوة الامارة المرينية المبكرة بالأمغاريين وغيرهم من الأسر الصوفية «الشريفة» مع ما كانوا ينشدونه من رغبة لانتزاع بيعة أشراف مكة في صراعهم مع جيرانهم في الجزائر، ولتزكية سلطتهم داخل المغرب[66].

وبتتبع مواقف المرينيين تجاه رباط تيط نلاحظ أن الدولة خصتهم بحريات ثابتة وبامتيازات مختلفة، منها تولية شيوخه، ولأول مرة، مهام دنيوية (القضاء والإمامة..)، كما استفاد الرباط من مستفاد صنهاجة، حوالي مائة دينار ذهب سنويا[67].

لكن علاقة الرباط بالدولة المرينية عرفت تبدلا بعد عهد أبي عنان، خصوصا بعد تخليها عن دعمه ماديا وسياسيا، ويفهم ذلك بوضوح من كلام الزموري، الذي تعكس نبرة حديثه أن شيئا ما قد حصل في علاقة من خلف أبا عنان وشيوخ الرباط. لقد كان هذا الأخير آخر من تشيع للأشراف وأظهر دعمه لهم بوسائل كثيرة، لكن باختفائه تغيرت سياسة المرينيين تجاه الأسر الشريفة أو من أدمج في عدادها من الصوفية. لذا نقرأ في أفول نجم شيوخ رباط تيط بعد أبي عنان أثراً لمضاعفات هذه السياسة الجديدة.

---

(64) حول هذا الركب راجع : المنوني، **ورقات**، ص 132.

(65) نكتفي هنا بإعطاء نظرة مختصرة عن هذه العلاقة، لأننا بصدد إنجاز موضوع مفصل عن رباط تيط في عهد بني مرين.

(66) لمزيد من التفصيل نحيلكم على الدراسة القيمة للأستاذ محمد القبلي، «مساهمة في تاريخ التمهيد لظهور دولة السعديين». **مجلة كلية الآداب بالرباط**، عدد 3-4، 1978.

(67) أمر عناني بتاريخ فاتح محرم سنة 755هـ، راجع نصه في ملحق البحث.

لقد جاءت «بهجة الناظرين» للزموري انعكاسا صريحا لهذا الوضع، فهي قبل أن تكون سجلا لمآثر الأسلاف كانت وثيقة إثبات لنسب الأمغاريين ولشرفهم ولأحقيتهم فيما كانوا يحصلون عليه من امتيازات، وهذا ما تفسره ملحقات الرسوم العدلية التي أضيفت فيما بعد، لتكمل[68] الرسوم الأولى والظهائر الأصلية الواردة في نص البهجة، وكلها إقرار بالاشهاد القاطع على نسبهم الشريف وزعامتهم للرباط[69].

رابعــا : تخريـب تيــط :

أشرنا في بداية الموضوع إلى الأهمية التي كانت تكتسيها تيط في مخططات الاستعمار البرتغالي بدكالة، وكيف تحول سكانها إلى طلب حمايته وأمام تزايد مثل هذه الحالات نظم السلطان الوطاسي محمد البرتغالي سلسلة من الحملات العسكرية إلى دكالة بين سنتي 920هـ و924هـ لتخليص السكان من التهديد البرتغالي ومنعهم من دفع الإتاوات إليه. وبحكم أن تيط كانت من أكثر المراكز تهديداً فقد أظهر السلطان الوطاسي حرصاً بالغا لترحيل سكانها حتى لا يخضعوا لسيطرة التاج البرتغالي. ويحفظ الحسن الوزان، أنه في شبابه «جاء ملك فاس بنفسه إلى تيط لينجد سكان دكالة، ولما لم يتمكن من الحصول على أية نتيجة، أمر بشنق نصراني كان أمين خزانة المال (لحساب البرتغال) ويهودي كان وسيطا»[70] بعدها سيرحل سكانها إلى ناحية فاس (عند قرية مهجورة على وادي النجا)، بعد أن خرب أسوارها (تيط) وهدم بيوتها لئلا يعود إليها السكان، أو لتستعمل كموطىء قدم جديد للبرتغال. وخلال نفس الحملة رحل السلطان الوطاسي سكان تارغة وأغلب سكان المدينة الغربية ومشنزاية وبني ماجر الذين لم يرضوا بالعيش تحت سلطة المسيحيين[71].

مع اعتقادنا في أن خطوة السلطان الوطاسي كانت تدخل في صميم دوره لحماية

---

(68) تشبه نبرة حديث الزموري كلام ابن السكاك في مؤلفه «**نصح ملوك الإسلام**»، ط. حجرية، بدون تاريخ.

(69) آخر اشهاد على الرسم الأصلي (الأصل المريني مؤرخ في سنة 676هـ) مؤرخ في سنة 850هـ.

(70) الوزان، **المصدر السابق**، ج 1، ص 120.

(71) الوزان، **المصدر السابق**، ج 1 ص 126.

المسلمين، فإن تخريب عمارة تيط تحمل أكثر من مغزى، فقبل أن يتحول هذا المركز إلى ما أضحى عليه من أهمية اقتصادية، كان رباطا صوفيا يحتضن رفات أولياء نشروا تعاليم التصوف السني، لذا لن نقرأ في خطوة السلطان الوطاسي الهاجس السياسي فحسب، بل علينا أن نستحضر من خلالها كذلك هذا الماضي، ولعل هذا ما يفسر تخريب عمارة تيط دون غيرها من المراكز التي رحل أهلها.

في تقييم سريع لتاريخ رباط تيط، نلاحظ أنه عرف توقفات كانت بمثابة علامات أزمة، تباينت أسبابها حسب كل ظرف : فخلال القرن الثامن الهجري كان الباعث سياسيا ـــ بشريا، بينما كان التهديد الأجنبي وأزمة المغرب خلال القرن التاسع الهجري سببا في التوقف النهائي لوظيفة الرباط الصوفية، حين نظم محمد الوطاسي حملته لتخليص تيط من التهديد البرتغالي لم يجد به شيخا صوفيا ولا عالما أمغاريا، بل كان أهله وأصحاب السلطة فيه والمتفاوضون من أجل الحماية البرتغالية شيوخ العرب من بني ذويب[72] وهو ما يعكس حجم التحول البشري الذي عرفه محيط الرباط بين الأزمتين.

لقد انتهى الدور الصوفي والعلمي لرباط تيط بخروج الأمغاريين منه في أواسط القرن التاسع الهجري. بعد أن أدوا دورهم في مجال قبلي انبثقوا منه وبه كانت طريقتهم راسخة.

خامسا : عمارة تيط، وصف أولي[73] :

تمثل هذه العمارة، أو بالتدقيق الصحيح، البقايا الأثرية، أهم ما تبقى من تاريخ رباط تيط، وبفضلها أمكن تجاوز إهمال المؤرخين لأخباره. تبين هذه البقايا أن رباط تيط كان بالدرجة الأولى رباطا بحريا مفتوحا على الساحل، على غرار ما وجد بسواحل تونس.

1 ـــ العمارة الدينية : وتتكون من مجموعتين، عتيقة وأخرى حديثة.

أ ـــ المجموعة العتيقة : هي ما يعرف بمسجد أبي جعفر إسحاق.

---

(72) المصادر غير المنشورة لتاريخ المغرب، المجموعة البرتغالية، **سابقة الذكر**، ص 553.

(73) تحتاج هذه البقايا لدراسة متخصصة لما تحمله من مغازي.

شرع في تشييد هذا المسجد إبان عودة أبي جعفر من آيير، وجاء بناؤه متزامنا مع إخضاع المرابطين لدكالة. وقد شكل مقر إقامته الأصلي نواة المسجد، تحول بفعل التعمير المتسارع للرباط إلى مسجد متواضع : صحن متوسط المساحة وقبة صغيرة (يوجد بها مرقد أبي جعفر) إلى جانبهما عمارة أوسع بمقدمتها محراب. أما منارة المسجد فلم يعد لها أثر.

بفضل البحث الأثري الذي قام به باصي وطيراس في موضع الرباط[74] أمكن التعرف على أبعاد منارة المسجد : طول الضلع الواحد حوالي ثلاثة أمتار (3م) والارتفاع في حدود سبعة أمتار ونصف (7,5م). أما تقنية بنائها فكانت في مجملها بسيطة وتطابق النموذج القرطبي والزناتي، بل تشابه إلى حد ما نماذج الصوامع الزناتية العتيقة بفاس.

ب ــ المجموعة الحديثة : تشمل المسجد الحديث بمنارته العالية :

يخبرنا صاحب «الذخيرة والأسرار»[75] أن حفيد أبي عبد الله بن أمغار أنفق من ماله خمسمائة دينار أو نحوها لبناء الجامع، وأن أخاه بنى القبة ذات المحراب، وزيد في البناء من طرف اخوتهما وغيرهم من فضلاء المسلمين، واكتمل البناء حوالي سنة 652هـ[76].

تعتبر منارة المسجد الحديث أوضح معالم هذه المجموعة، فهي تقارب في مظهرها الخارجي صومعة الكتبيين بمراكش، وقد ورد ذكرها في مؤلف «معيار الاختيار» لابن الخطيب[77].

2 ــ البقايا الدفاعية : سور ضخم بأبراج منيعة :

يبعد سور تيط عن الساحل بحوالي 200 متر، والمساحة التي كان يشغلها كانت كافية لاستيعاب مدينة بأكملها[78]، يميل شكله إلى الاستدارة، باستثناء

---

(74) باصي ــ طيراس، **دراسة سابقة الذكر**.

(75) **مصدر سابق الذكر**.

(76) الزموري، **البهجة**، و 45 ظ.

(77) «ومسجدها تضيق عنه المدائن مناراً عاليا، ابن الخطيب، **معيار الاختيار**، ص 30.

(78) باصي وطيراس، **المصدر السابق**، ص 144.

جزئه البحري المستقيم الشكل. وتتخلل هذه الواجهة أبراج عالية تتمركز عند الزاوية الجنوبية منها، أي الواجهة المقابلة لنقطة الرسو عند الخليج. ومن هذه الزاوية يمتد جدار سميك حتى أطراف الساحل الصخري منتهيا عند برج ضخم.

ينفتح السور على الخارج بواسطة ثلاثة أبواب مختلفة المظهر : باب جنوبي (باب آسفي) وآخر شمالي (باب الجديدة) وثالث شرقي (الباب القبلي). أما الواجهة البحرية فلا يوجد بها أي منفذ.

أفادتنا دراسة باصي وطيراس في معرفة نوعية الأبراج وأشكالها : أبراج دائرية ونصف دائرية ومربعة ومستطيلة.

إن الطريقة التي شيد بها السور والأبراج تعوق أية عملية إنزال بحري، فبتتبعنا لأخبار الرباط في مختلف المصادر، لم نعثر ولو على إشارة واحدة محققة تفيد بأنه تعرض فعلا لغارة، سواء من جهة الساحل أو من جهة البر، لذلك نتساءل عن الدافع الحقيقي لتشييد صرح ضخم، خصوصا وأن مركزه لم يكن ليشكل أهمية كبرى. كما أننا نعلم أن السواحل المغربية لم تتعرض لتهديدات أجنبية حقيقية قبل القرن الثالث عشر الميلادي، اللهم تلك الأخبار التي كانت تصل من تونس عن تهديدات نورماندية قبل هذا التاريخ بكثير (القرن 12م). فهل يكون الخوف من حدوث مثلها بالسواحل المغربية هو الدافع إلى فكرة التحصين ؟ مع أننا نعلم أن تسوير رباط تيط كان قد شرع فيه منذ العهد المرابطي، لكن تحت دوافع داخلية صرفة — سبقت الاشارة إليها — وليست لها صلة بتهديد مسيحي.

إن الصورة النهائية التي وجدت عليها عمارة تيط قبل التخريب تدل على أنها كانت موجهة بالأساس إلى حمايته من جهة البحر.

بالقطع لا نعرف الحيثيات الحقيقية التي صاحبت فكرة التحصين بعد التسوير الأول، لذلك نرى كما رأى من سبقنا في هذا، أن عمارة تيط الدفاعية لاتزال تمثل لغزاً تاريخيا من حيث كونها فريدة ومن تشييد أسرة صوفية عكس مثيلاتها التي كانت من إنجاز المخزن، ومن حيث عدم وجود حوادث صريحة تبررها.

والغرابة أن هذه العمارة، التي يفترض أن تخرب بفعل هجمات مسيحية بحرية، ستدمر بأيدي مسلمة !

الملحق

1 ــ رسالة علي[1] بن يوسف المرابطي إلى أبي عبد الله بن أمغار :

«من أمير المسلمين وناصر الدين علي بن يوسف بن تاشفين إلى أبي عبد الله محمد بن الشيخ الشريف أمغار وليه في الله أكرمك الله بتقواه.

باسم الله الرحمان الرحيم، أبقانا الله وإياك بتقواه ويسرك للعمل برضاه، من حضرة مراكش حرسها الله، عقب ربيع الثاني سنة سبع وعشرين وخمسمائة وقد علمنا ما أنت عليه من الخير والدين والجري في أحوالك على نهج الصلاح المستبين، فاعتقدناك في الأولياء ورتبناك في أهل الذكاء وخاطبناك نادبين لك إلى اختصاصنا بخالص الدعاء، فاقسم لنا من ابتهالك في الأوقات المرجوة واعتمد فيه رسم المواظبة والصفاء والله سبحانه يجعلنا ممن ألهم ما يرضاه، واستعمل فيما يوجب زلفاه ورحمته بقدرته لا إله سواه. وتبلغ سلامنا كثيراً جزيلا لأهل حزبك وأهل بيتك الشرفاء الفضلاء، ورحمة الله وبركاته».

2 ــ ظهير أبي دبوس إلى شيوخ رباط تيط[2] :

«من عبد الله ادريس أمير المؤمنين بن سيدنا أبي عبد الله بن سيدنا أبي حفص ابن سيدنا الخليفة الامام أمير المؤمنين أيده الله بنصره وأمده بمعونته ويسره، إلى الشرفاء الساكنين برباط عين الفطر، أدام الله كرامتهم بتقواه وتولى إعانتهم على ما فيه رضاه، يحملون به على الكرامة والمبرة والرتبة الدائمة والحماية التي تقيهم ضروب الضيم والمضرة، وتعرفهم بأحوالهم كلها عوارف المسرة، حمدا يستمر دوامه ويؤمن انقراضه وانصرامه وأحكامه، ويحاشون من الوظائف الطارئة والكلف الناشئة وجميع ما يلزم من المؤن والسخر، محاشاة تتصل باتصال الأيام وتشتمل على الرعي المصاحب والاهتمام، وأمراً على الله أمره وأبلغ تأييده ونصره، بأن يصدقوا في أعشارهم وأن يفرقوها حبا للمساكين المستحقين، تكميلا للرفق بهم وتتميما وتخصيصا للحق عليهم وتعميما، رعيا لما اشتهروا به من الصلاحية

---

(1) المصدر : بهجة الناظرين، للزموري.

(2) المصدر : بهجة الناظرين، للزموري.

وجريهم في كل أحوالهم على المسالك الدينية بحول الله تعالى ومن يقف على هذا الظهير الكريم فليقف عندما حد له ولا يتجاوز غرضه الكريم وقصده، وهو سبحانه المستعان لا رب سواه. وكتب في ثالث شهر ربيع الثاني عام خمسة وستين وستمائة.

3 ـ رسالة أبي يعقوب يوسف المريني لاختيار ثلاثة رجال من أشراف الأمغاريين لمصاحبة الركب الرسمي للحج[3] :

بعد البسملة والتصلية. «من عبد الله يوسف أمير المؤمنين بن أمير المؤمنين يوسف بن عبد الحق أيده الله بنصره وأمده بمعونته ويسره إلى الأشياخ الأجلاء الأولياء البررة الأتقياء الأصفياء العلماء العاملين الخاشعين القانتين السالكين الناسكين المخلصين لرب العالمين، الذين أتقرب أنا وأسلافي إلى الله تعالى بودهم وود أسلافهم آل رسول الله ﷺ، خير آل وأتوسل ببركتهم إلى الله في كل ما أرتقبه من الله سبحانه ومدة عمري في الحال والمآل، إلى الشيخ الفقيه الشريف النسب العلوي الحسني الصالح قطب زمانه أبي البدلاء أبي عبد الخالق أمغار، أدام الله مسرتكم، سلام عليكم ورحمة الله وبركاته، أردنا منكم ومن كمال فضلكم أن تعينوا، وأنتم أجل أهل الفضل ثلاثة رجال من بيتكم الشريفة يتوجهون إلى بلاد الحجاز شرفها الله تعالى ويقدمون على من أرسلنا مع صلحاء المغرب يحملون الربعة الشريفة المباركة وكسوة البيت الكريم، ونحن تخيرناكم من هنالكم لذلك لعلمنا علم اليقين أنكم من أهل البيت الذرية الشريفة آل الرسول ﷺ، مع ما أنتم عليه من الدين المتين والصلاح المستبين، حرصا منا على اقتناء بركاتكم وصالح دعواتكم، ينجحنا الله ببركاتكم ويعيننا على ما قلدنا من القيام بحقه والالتزام لرعي ما استرعانا وهو سبحانه ينفعنا بصالح دعواتكم ولا يخلينا بمنه من بركاتكم.

وكتب في الحادي عشر من صفر عام ثلاثة وسبعمائة عرفنا الله خيره.

4 ـ أمر من أبي عنان لصرف جراية للشرفاء بني أمغار[4] :

«عن الأمير العلي بالله المجاهد المنصور الكريم الفارسي المتوكلي، وصل الله علاه

---

(3) المصدر : بهجة الناظرين، للزموري.

(4) المصدر : بهجة الناظرين، للزموري.

ونصر لواءه، يعتمد الخادم الأنصح محمد بن حسون بن أبي العلاء وصل الله نجدته، على أن يخلص الشرفاء السادات أولاد الشيخ الفقيه الصالح التقي الورع الناسك أبا الحسن عامر بن الشيخ الفقيه الصالح التقي الورع أبي عبد الخالق بن الشيخ الفقيه الصالح الولي الناسك المتعبد الشريف النسب الأصيل العلوي الحسني، القطب الأوحد أبي البدلاء أبي عبد الله محمد امغار نفع الله به، من المائة دينار من الذهب العين التي لهم في مواستنا (كذا في الأصل) الكريمة موروثة لهم على قديم الزمان وحديثه، من أسلافنا رحمهم الله تعالى، احتسابا مؤيداً، بإقبالهم مباحا لهم في كل عام، رعياً لسلفهم الصالح الشريف وعلو منصبهم في العلم والديانة والصلاح، وزيادة على احتراسهم وإكرامهم في جميع شؤونهم، وليكن الخلاص في الحين والوقت، من دون تراخ ولا توان، بالمياسرة والمساهلة والمحاسنة والمجاملة، يأخذونها في مال المخزن أنماه الله تعالى، ممن يستفاد من الوجه الماضي، شرعاً ويقتسمونها أرباعاً حسب ما كانت عادتهم في ذلك. ولا يبقى لهم عندكم في ذلك درهم واحد ولا يبريكم في ذلك عندنا إلا الدفع الواجب. واعلموا بحسب التأكيد الشديد عليكم فيه بحول الله تعالى. وهو سبحانه المستعان وعليه التكلان. وكتب في الثالث عشر من المحرم فاتح عام خمسة وخمسين وسبعمائة».

لائحة المصادر والمراجع والمقالات :

1 ـ المصادر : المخطوطة :

ـ ابن السكاك (محمد بن أبي غالب المكناسي) «نصح ملوك الإسلام بالتعريف بما يجب عليهم من حقوق آل البيت الكرام»، طبعة حجرية، بدون تاريخ.

ـ الزموري (محمد بن عبد العظيم) «بهجة الناظرين وأنس الحاضرين» نسخ متعددة منها : نسخ الخزانة العامة بالرباط : ح 377، ك 2877، د 1501.

ـ الزموري (عبد العظيم) «تقييد في ذكر شرفاء المغرب وصلحائه وقبائله» : م.خ.ع.د 1512.

ـ الفاسي (محمد المهدي) «ممتع الأسماع في ذكر الجزولي والتباع وما لهما من الاتباع» طبعة حجرية، 1305هـ.

2 ــ المصادر المطبوعة :

ــ ابن أبي زرع (الفاسي) الأنيس المطرب بروض القرطاس «الرباط» مطبعة المنصور، 1973.

ــ ابن الخطيب (لسان الدين) «معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار» المحمدية، 1976.

ــ ابن الزيات (يوسف التادلي) «التشوف إلى رجال التصوف واخبار أبي العباس السبتي»، الرباط، منشورات كلية الآداب بالرباط، 1984 [تحقيق أحمد التوفيق].

ــ ابن قنفد (أحمد الخطيب) «أنس الفقير وعز الحقير» منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، 1965.

ــ مجهول المؤلف «الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية» الدار البيضاء، دار الرشاد الحديثة، 1979 [تحقيق سهير زكار وعبد القادر زمامة].

ــ مجهول المؤلف «مفاخر البربر» اعتنى بنشره ليفي بروفنصال تحت عنوان : «نبذ تاريخية في أخبار البربر في القرون الوسطى» الرباط، 1934.

ــ الوزان (الحسن بن محمد) «وصف إفريقيا» الرباط، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، 1980، جزآن [ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر].

ــ العمري (فضل الله) «مسالك الأبصار في ممالك الأمصار» عن مصورة تشمل القسم المتعلق بالمغرب، غير مرتبة.

3 ــ المراجع والمقالات :

* المراجع :

ــ بوشرب (أحمد) «دكالة والاستعمار البرتغالي» الدار البيضاء، دار الثقافة 1984.

ــ الكانوني (محمد) «آسفي وما إليه قديما وحديثا» مصر، 1353هـ.

ــ المنوني (محمد) «ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين» الرباط، منشورات كلية الآداب 1979.

* المقـــالات :

ـــ بن عبد الله (عبد العزيز) «التطور الحضاري ومظاهره في إقليم الجديدة» مجلة المناهل، ع 27، 1983.

ـــ الجراري (عبد الله) «ظهير فريد في دولة مغراوة» مجلة دعوة الحق، ع 2 السنة 9، 1965.

ـــ حركات (إبراهيم) «المجتمع الدكالي والفكر الديني» مجلة دعوة الحق، ع 24، 1982.

ـــ زمامة (عبد القادر) «دكالة في تاريخ المغرب» مجلة دعوة الحق، ع 2 الة 23، 1982.

ـــ صدقي (ازايكو علي) «النسب والتاريخ وابن خلدون» مجلة كلية الآداب، الرباط، ع 11، 1985.

ـــ القبلي (محمد) «مساهمة في تاريخ التمهيد لظهور دولة السعديين» مجلة كلية الآداب، الرباط ع 3–4، 1978.

ـــ الشيخلي (إبراهيم) «آل أمغار»، دراسة في تركيب وبناء المجتمع المغربي الصنهاجي، مجلة البحث العلمي ع 33، 1982.

* الدراسات الجامعية :

ـــ مفتاح (محمد) «التيار الصوفي والمجتمع في الأندلس والمغرب أثناء القرن الثامن الهجري / 14م»، أطروحة دولة، 1981، الرباط.

ـــ عزاوي (أحمد) «مجموعة جديدة من الرسائل الموحدية» تحقيق ودراسة، الرباط، 1985.

- Sources inédites de l'Histoire du Maroc, 1ère serie, Portugal.
- Basset (H), Terrasse (H), «Sanctuaires et oòrteresse Almohade, le Ribat de Tit in Héspéris, 1927.
- Ben Cheneb, Notice sur deux manuscrits sur les chérifs de la Zawiya de Tamesloht
- in Revue Africaine année 1908.
- Michaux - Bellaire, «les confréries religieuses» in Archives Marocaines, vo 26 / 1927.

أبو العباس السبتي ومجال مراكش
ــ ملاحظات وتساؤلات ــ

محمد رابطة الدين
كلية الآداب ــ مراكش

I ــ ابن الزيات والتأريخ لأبي العباس السبتي :

يبدأ المجال الزمني المؤطر لموضوع هذه المساهمة سنة 541 هجرية 1147 ميلادية، وهي السنة التي حل فيها الشيخ أبو العباس السبتي بجبل كليز، وينتهي بوفاته سنة 601 هجرية 1205 ميلادية. ومن الملاحظ أن أواخر هذا الإطار الزمني واكبت بداية فترة متميزة من تاريخ أدب المناقب بالمغرب والأندلس، من أبرز تجلياتها : إنتاج مؤلفات شكلت مرجعا لما جاء بعدها من كتابات في هذا الجنس الأدبي[1]، وفي انشغال أهل التصوف من جهة ثانية، بتكوين ذاكرة وأصل مرجعي لاختياراتهم الصوفية، من خلال اهتمام المريدين بجمع وتدوين أخبار ومناقب أشياخهم.

وفي سبيل التنقيب عن المعلومات المتعلقة بهذه الفترة من حياة الشيخ خاصة في كتب الطبقات والمناقب، باعتبارها المصادر المؤهلة أكثر لتقديم أكبر قدر ممكن من المعلومات عنه. يمكن التساؤل عن وجود أو عدم وجود كتابات خاصة بمناقب

---

(1) لأخذ فكرة عن هذا الإنتاج انظر :

- Halima Ferhat et Hamid Triki : «Hagiographie et religion au Maroc médiéral», in **Hespéris-Tamuda**, Vol. XXIV. Fase unique 1966, pp : 17-51.
- Halima Ferhat : **L'évolution de l'écriture hagiographique entre les XII^ème et XIV^ème siècles au Maroc.** in : Le Maghreb aux XII^ème et XIII^ème siècles : Les siècles de la foi. Casablanca. pp : 13-29.

أبي العباس السبتي لبعض مريديه وأتباعه المباشرين. وعلى الرغم من صعوبة الوصول إلى جواب دقيق للمسألة، فإن بعض المؤشرات المتوفرة تسمح بعدم استبعاد أن الرجل كان موضوعا لتآليف تنتمي إلى هذا الشكل من الكتابة، أنجزت فيما يبدو كلا أو جزءا والرجل لايزال على قيد الحياة، وقد وردت إشارات إلى هذا الانتاج، وذلك في ثنايا الملحق الذي خصصه ابن الزيات التادلي لأخبار أبي العباس السبتي، يقول المؤلف : «وأخباره كثيرة عجيبة، وقد **جمعها أصحابه وكتبوا من كلامه كثيرا**»[2].

وحسبما أعلم فإن هذه الكتابات، تعتبر لحد الآن في عداد المفقود، وليست هناك امكانيات لتقديم إحصائية عنها، أو لتكوين فكرة مجملة عن محتوياتها. ومع ذلك فمما يستشف من إشارات ابن الزيات، ان هذا الانتاج قد أنجز من طرف بعض أتباع الشيخ، وتضمن جمع وتدوين عدد من كرامات ومناقب الرجل. ومن المرجح أن يكون صاحب «التشوف» اطلع عليها دون أن يعتمدها، وهي ملاحظة تؤكدها أصول وأسانيد مادة تأليفه الصغير عن أبي العباس السبتي[3].

مقابل هذا الغياب الكلي للمصادر ذات الصلة المباشرة بالشيخ، يبقى التأليف الذي خصه به معاصره ابن الزيات ــ رغم ضيق حجم محتواه كما ونوعا ــ أصلا لمعظم المعلومات المتداولة عن الرجل في مراكش. ومرجعا لما جاء بعده من كتابات في الموضوع. وبناء على ذلك ستشكل مادته أساسا بارزا في مرجعيات هذه المقاربة.

يحمل هذا التأليف عنوان «أخبار أبي العباس السبتي»، وتبلغ عدد صفحاته ستا وعشرين صفحة من الحجم المتوسط، صدر كملحق لكتاب «التشوف» ضمن مؤلف واحد، بدايته الصفحة 451، ونهايته الصفحة 577. بتحقيق رصين للأستاذ أحمد التوفيق. يتضمن حوالي 45 خبرا، أصولها هم رواتها، 30 خبرا منها وردت عن رواة ذكر المؤلف أسماءهم وعددهم تسعة يأتي في طليعتهم أبو

---

(2) أبو يعقوب يوسف بن يحي التادلي عرف بابن الزيات (ت 617هـ/1217م) أخبار أبي العباس السبتي، ملحق ضمن كتاب «**التشوف إلى رجال التصوف**»، تحقيق أحمد التوفيق، الدارالبيضاء، 1980، ص 470، وسوف نرمز له بكلمة «أخبار».

(3) **أخبار** : 454، 470، 477.

بكر ابن مساعد بأربعة عشر خبرا، وهو من الأتباع المقربين لأبي العباس، وسبعة أخبار أصلها معاينة المؤلف، أما الباقي فأخذه عن رواة لم يذكر أسماءهم. ويسمح محتوى وصيغة هذا النص بإبداء بعض الملاحظات المثيرة للتساؤل :

1 ـــ هل ما أورده ابن الزيات من أخبار، يقدم صورة واضحة عن الرجل تسمح بضبط وتحديد وفهم ما يميزه عن غيره من معاصريه بالمغرب ومراكش من أهل الولاية والصلاح ؟ وهي ملاحظة نابعة أساسا من تأمل زمن الاخبار الواردة، ذلك أن ما يقرب من 90 % منها يغطي فقط جزءا من أعمال وتحركات أبي العباس إبان إقامته داخل أسوار مراكش بعدما دخلها سنة 580 هجرية، 1184 ميلادية.

2 ـــ يبدو أن النص يتميز بالاختصار والانتقاء، ففي ثناياه ما يقوي الانطباع بوفرة المعلومات التي ترصد وتتبع أحوال الشيخ، وهو أمر تتجلى بعض مؤشراته في القيمة المتزايدة لحجم المادة، مما يعكس انشغال الناس بأخباره وتحركاته وانتقال مستوى الاهتمام والانشغال بها من الذاكرة إلى التوثيق، ومن مجرد السماع التلقائي لها إلى البحث عنها والتقاطها، وفي بروز آراء مختلفة حول أبي العباس السبتي، تدرجت من أقصى درجات الاعجاب، إلى أقصى درجات الرفض. وهذه الاعتبارات تجعل القارىء لا يستبعد أن المؤلف كان أمام ركام مرجعي له قيمته، ومن جهة ثانية وجود اختيار لا في المادة فقط بل وفق أسلوب صياغتها، مقابل إلغاء أو تغييب لمواد أخرى، حاول المؤلف تبريره بالرغبة في الاختصار[4] وهو تبرير يصعب الاطمئنان إليه.

3 ـــ تعرض ابن الزيات إلى مسألة اختلاف الآراء حول أبي العباس السبتي، حيث قدم ما لا يقل عن خمسة أخبار تتعلق بهذه القضية. ولم يخف ـــ وفي أكثر من موضع ـــ، صعوبة الحسم في الترجيح بينها، ومع أنه كان يقدم هذه الآراء في صيغة أحكام قيمة، فإنه تغافل عن إيراد وسائل الاثبات، في وقت يعترف فيه بوجود مادة لم يقلل هو نفسه من قيمتها الكمية على الأقل، وتقتضي طبيعة الأشياء في مثل هذه الحالات، تقديم حجج المختلفين، مادام الأمر يتعلق برجل من مستوى ووزن أبي العباس. وشقة الخلاف حوله متباعدة. ولعل الاحجام عن هذا السعي

---

(4) أخبار : 454، 470، 477.

لا يبدو أمرا بريئا خاصة إذا علمنا أن المؤلف على دراية كافية بما يتطلبه الإقدام على هذا النوع من الكتابة سيما وقد عبر بنفسه عن ذلك صراحة وبشكل خاص في مقدمة كتاب «التشوف».

4 ـــ هل كانت لابن الزيات رغبة مقصودة في إبراز قضايا معينة من مثل هذا الصنف، تتميز بقابليتها لدفع المخاطب إلى استبعاد امكانية الوصول إلى مستوى مقبول من الاطمئنان والاقتناع بجدوى الاختيار الصوفي لأبي العباس السبتي ؟ لعل مما يعزز هذا التساؤل عدم إدراج المؤلف لترجمة الشيخ ضمن من ترجم لهم من أهل الولاية والصلاح في كتاب «التشوف» مع أنه يدخل في شرطه يقول : «ولما خفي عن كثير علم من كان بحضرة مراكش من الصالحين ومن قدمها من أكابر الفضلاء، رأيت أن أفرغ لذلك وقتا أجمع فيه طائفة أدون أخبارهم... وربما ذكرت من قدم مراكش وما اتصل بها وإن كان من غيرها، إذا كان مماته بها، وذكرت من هو من أهل هذه العدوة وإن كان مماته بغيرها... ولم أتعرض فيه لأحد من الأحياء»[5].

وفي محاولة لتعليل هذا «الاقصاء» يعتبر ابن الزيات بأنه «لا يكفي في ذكره الاختصار لما وقع فيه من الاختلاف»[6]، ويبدو أن علة الاختصار على الأقل تبقى غير مقنعة. فمن خلال مقارنة كمية فقط لحجم الأخبار التي خصصها المؤلف لكل من أبي يعزى (توفي عام 572 هجرية، 1176 ميلادية)[7]، وأبي مدين (توفي عام 594 هجرية، 1198 ميلادية)[8]، يلاحظ أن الأول حظي بـ54 خبرا، 22 منها شكلت نص الترجمة، و32 موزعة بين عدة ترجمات

(5) **التشوف** : 41.

(6) **أخبار** : 451.

(7) **التشوف** : الترجمة رقم (77)، والصفحات : 136، 172، 213، 214، 215، 216، 217، 220، 221، 222، 231، 237، 250، 268، 269، 272، 282، 314، 320، 323، 328، 339، 360، 362، 376، 381، 385، 403، 404، 416، 424، 444.

(8) **التشوف** : الترجمة رقم (162)، والصفحات : 156، 214، 270، 272، 319، 320، 321، 322، 323، 324، 325، 326، 328، 330، 331، 416، 428، 436، 446، 447.

لرجالات «التشوف». وبلغت أخبار الثاني ما مجموعه 33 خبرا، 13 منها احتوتها الترجمة الخاصة به، و21 موزعة في ثنايا ترجمات بعض متصوفة «التشوف» أيضا، ولعل التقارب الحاصل بين هذه الأرقام : 33، 45، 54، يجعل حجة الاختصار مثار مساءلة، إلى جانب ذلك يلاحظ أن صياغة «التشوف» لا تخفي التعاطف مع متصوفة موضوعها بينما يستشم من قراء نص «أخبار أبي العباس السبتي» وجود مؤشرات صمت في هذا الجانب، غير حاملة مما يوحي بصمت الرضا. وفي نفس السياق أيضا تكشف الموازنة فيما يبدو بين صياغة عنوان كل من «التشوف» و«أخبار أبي العباس»، عن وجود تمايزات بينهما، بما يحمله الأول من التطلع إلى خيار لتحقيق التوازن عبر استحضار سيرة المتصوفة الذين تم اختيارهم كموضوع له، وما يوهم به الثاني من حياد مؤلفه وبراءة خطابه.

ولأجل فهم دعاوي هذا الاختيار، يبدو أن طبيعة العلاقة مع المخزن لها وجاهتها في هذا الجانب، فالاشارات المتعلقة بالحكام في «التشوف»، تترك في مجملها انطباع عدم الاطمئنان إلى مخزن الوقت، ولعل أثر هذا الانطباع امتد ليشمل من المتصوفة من كان يحظى برعاية مخزنية. وهي ملاحظة تجد ما يدعمها في عدم إدراج المؤلف لترجمة كل من القاضي عياض، والإمام السهيلي مع أنهما من شرطه أيضا. إذ عرف الأول بعمله للمرابطين[9] وعرف الثاني بقربه من الموحدين[10].

على أساس هذه الملاحظات، يبدو أن ما أورده ابن الزيات من أخبار عن أبي العباس السبتي : مادة وصياغة. يعبر عن نظر خاص بصاحبه، وليس بالضرورة هو الصورة المتكاملة لموضوع اهتمامه.

II — أبو العباس السبتي واختيار مراكش :

ما هي أسباب انتقال أبي العباس السبتي من سبتة إلى مراكش ؟ لماذا التخلي عن الأولى ؟ ولماذا اختيار الثانية ؟

---

(9) لسان الدين ابن الخطيب : **الإحاطة في أخبار غرناطة**، تحقيق : محمد عبد الله عنان، المجلد الرابع، الطبعة الأولى، القاهرة، 1977، ص 223.

(10) أبو الخطاب عمر بن حسن ابن دحية (ت : 633هـ/1236م)، **المطرب من أشعار أهل المغرب**، تحقيق : إبراهيم الابياري، حامد عبد الحميد، أحمد أحمد بدري، بيروت، 1955، ص 232.

في سنة 541 هجرية 1147 ميلادية، خرج أبو العباس السبتي من سبتة، وهي نفس السنة التي حل فيها بجبل كليز، وبه استقر[11]. فهل لهذا الزمن علاقة بالانتقال ؟ نسجل بداية أن محطتي خط الانتقال شكلتا خلال نفس الإطار الزمني نقطتين ساخنتين في خريطة المغرب السياسية، والقاسم المشترك لمصدر هذه السخونة هو مقاومة الحركة الموحدية الفتية، حيث بلغت ذروتها في سبتة بقتل والي الحكم الجديد على المدينة «ومن كان معه»[12]، وفي مراكش كان الحصار الطويل[13].

لا تسمح المصادر المتداولة بتقديم معلومات من شأنها أن تفيد في إيجاد روابط ممكنة بين الانتقال وهذه الأحداث. ولا نعرف أي شيء عن وزن وموقع أبي العباس السبتي في نسيج مجتمع سبتة خلال نفس الفترة. وكل الاشارات المتوفرة عن هذه الحقبة تتعلق فقط بمحتويات التكوين الذي حصل عليه إلى حدود السنة العشرين من عمره.

وبخصوص مسألة الانتقال دون ربطها مع الأحداث السياسية المعاصرة لها، فالمعلومات المتوفرة عنها، تتضمنها روايتان وردت الأولى عند ابن الزيات، باختصار شديد ودون تعطيل «فقرأت القرآن إلى أن حفظته، ثم قرأت الأحكام إلى أن بلغ سني عشرين عاما فأتيت إلى جبل ايكليز»[14]، أما الثانية فقد أوردها القاضي العباس بن إبراهيم في كتابه «الاعلام» نقلا عن مؤلف يحمل عنوان «فضائل أبي العباس السبتي»، تشتمل على : الغرض من الانتقال، وسبب اختيار مراكش،

---

(11) **اخبار**، 459.

(12) ابن عذارى : **البيان المغرب** ـــ قسم الموحدين ـــ تحقيق : محمد إبراهيم الكتاني، محمد زنيبر، محمد بن تاويت، عبد القادر زمامة، البيضاء، 1985، ص 24.

(13) عن هذا الحدث، انظر :
أ ـــ البيدق، **أخبار المهدي**، طبعة دار المنصور، الرباط، ص 63-65.
ب ـــ ابن عبد الملك المراكشي، **الذيل والتكملة**، السفر الأول، تحقيق : محمد بنشريفة، لبنان، ص 228.
ج ـــ **البيان المغرب** ـــ قسم الموحدين ـــ، **مصدر سابق**، ص 27.
د ـــ مجهول : **الحلل الموشية**، تحقيق : عبد القادر زمامة، سهيل زكار، البيضاء، 1978، ص 137-139.

(14) **التشوف**، 459.

وموافقته شيخه أبي عبد الله الفخار على ذلك : «وقويت عزيمته على السفر برسم طلب العلم ولقاء المشايخ، فقام إلى الشيخ وقال له يا سيدي إني عزمت على المسيرة إلى مراكش أطلب العلم فيها، فإنها مدينة العلم والخير والصلاح، فقال له : يا بني والله إنه ليعز علي فراقك، ولكن في طلب العلم يهون عليّ سفرك»[15].

تسمح هذه الرواية الأخيرة بطرح عدة تساؤلات منها :

1 ــ ألم تكن سبتة مركزا علميا وقتئذ، تتوفر على ما كان يرغب فيه أبو العباس السبتي من علم وشيوخ ؟

2 ــ هل كانت مراكش خلال نفس الوقت مركزا علميا مؤهلا لتقديم وتوفير ما كان يتوق إليه فتى سبتة من علم وشيوخ ؟

3 ــ هل تميزت إقامته فعلا سواء في جبل كليز أو داخل أسوار مراكش بالتحصيل وأخذ العلم ولقاء المشايخ ؟

بالنسبة للتساؤل الأول : من الثابت أن سبتة خلال هذا التاريخ كانت تمثل مركزا ثقافيا بارزا ضمن خريطة المحطات الثقافية للغرب الإسلامي، ويكفي أن الزمن كان هو زمن القاضي عياض[16].

أما التساؤل الثاني : فلمعالجته يستحسن تفريعه إلى أسئلة جزئية هي كالتالي :

أ ــ هل كانت مراكش خلال هذه الفترة مركزا علميا ذا شأن ؟

ب ــ هل كانت مراكش خلال نفس الفترة مركز تصوف متميز ؟

فيما يتعلق بالعنصر الأول، مما لاشك فيه أن المدينة كانت في حالة حصار، ومما تميزت به فترة ما بعد الحصار هو إعادة التعمير، وتصفية العناصر المناوئة وبناء هياكل المخزن الجديد وحسبما يبدو ففي سياق هذا البناء يندرج، إنشاء مدرسة بكل متطلباتها التربوية والتنظيمية، لعلها أصل مدرسة ابن يوسف الحالية[17]، من

---

(15) العباس بن إبراهيم : **الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام**، الجزء الأول، المطبعة الملكية، الرباط، 1974، ص 280-281.

(16) تشكل مؤلفات القاضي عياض أهم مصادر التاريخ الثقافي والعلمي لمدينة سبتة خلال هذه الفترة.

(17) حول هذه المسألة سيصدر قريبا ضمن أعمال ندوة : «العمارة في الحضارة المغربية»، التي=

المرجح أنها كانت إطارا لتوجيه وتمرير اختيارات العلم والثقافة عند الحكم الموحدي[18]. اما العلم والثقافة بالمدينة خارج هذا الإطار، فلاشيء يذكر عنه في المصادر المتداولة[19].

أما ما يخص العنصر الثاني، فتسمح المعلومات القليلة المتوفرة باستنتاج خلاصة محتواها : عدم استبعاد ضيق مجال التصوف ومحدوديته بالمدينة خلال هذه الفترة، وتبدو بعض مؤشرات ذلك على مستوى الكم حيث «بلغ عدد اعلام التصوف الذين لهم صلة بمراكش، إما بالانتماء الجغرافي لها، أو زيارتها أو بالاستقرار فيها، والذين ترجم لهم ابن الزيات في «التشوف» حوالي سبعين علما من 277، ويتبين من خلال تواريخ الوفيات أن 68 من أصل 70 تعود وفياتهم إلى النصف الثاني من القرن السادس الهجري الثاني عشر الميلادي»[20].

أما على مستوى الكيف فهناك روايتان متقاربتان من حيث المحتوى والزمن لعلمين بارزين في تصوف المدرسة البومدينية، هما القطب أبو مدين، والشيخ أبو محمد صالح يستفاد منهما : تواضع حالة التصوف بالمدينة، وغياب هذه الأخيرة من خريطة مراكز التصوف المفضلة بمغرب بداية حكم الموحدين. جاءت الأولى في سياق حديث أبي مدين عن بدء أمره. يقول : «... ثم ذهبت إلى مراكش، فدخلتها وادخلني الأندلس معهم في جملة الأجناد، فكانوا يأكلون عطائي ولا يعطونني منه إلا اليسير، فقيل لي : إن رأيت ان تتفرغ لدينك فعليك بمدينة فاس»[21]، بينما وردت الشهادة الثانية ضمن ترجمة الصوفي أبي زكرياء يحي بن أبي بكر الزناتي نزيل مراكش والمتوفى بها سنة 614 هجرية 1214 ميلادية وفي سياق لقائه بأبي محمد صالح. يقول : «... فاجتمع بأبي محمد صالح وخلا به

= نظمتها شعبة التاريخ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بمراكش أيام 10، 11 و12 نونبر 1994، مقالة لكاتب هذه السطور تحت عنوان : مدرسة جامع ابن يوسف الموحدية.

(18) محمد المنوني : **حضارة الموحدين**، البيضاء، 1989، ص 21-29.

(19) **المرجع السابق**.

(20) محمد رابطة الدين : «قضية الجانب الشرقي من مراكش»، ضمن أعمال ندوة «**مراكش من التأسيس إلى آخر العصر الموحدي**» التي نظمتها كلية الآداب بمراكش سنة 1988، ص 153.

(21) **التشوف**، 320.

من شدة انقباضه عن الناس، فلما انصرف عنه قال : ما ظننت أن بمراكش مثل هذا الرجل»[22].

مع ذلك، هناك ملاحظة مثيرة للتساؤل والتأمل، تتجلى في تقارب زمن وجود كل من أبي مدين[23] وأبي يعزى[24] وحلول أبي العباس السبتي بجبل كليز. فهل الأمر مجرد مصادفة ؟ أم كانت وراءه شروط هيأت له ؟ الإجابة صعبة ما في ذلك من شك، ورغم ذلك فإن كفة التساؤل الثاني لها ما يدعمها أكثر إذا تم استحضار الأمر الذي صدر إلى صوفي أغمات وريكة عبد الجليل بن ويحلان عام 541 هجرية 1147 ميلادية بأن «ينهض إلى جبل كليز»[25].

كل هذه العناصر توحي بأن المدينة لم تكن في بداية حكم الموحدين مجالا مفضلا لأهل التصوف، ولعل ذلك ليس بالأمر المستبعد فالشروط المساعدة على إنتاج وضعية من هذا النوع لم تكن غائبة، والوقوف على بعض عناصرها ممكن خاصة في ضوء ما ميز تعامل المخزن الجديد مع أهل الولاية والصلاح. فالحكم الفتي كان حريصا على معرفة وضبط دقائق وجزئيات المجتمع الذي يدير شؤونه، والمخاوف على مقاليد السلطة، كانت حاضرة باستمرار في اعتباراته، بما فيها تلك التي كان مصدرها أشخاص لهم وزن واعتبار خاص عند السكان وخاصة العناصر التي طغى المنحى الصوفي على سلوكها ونشاطها، ويبدو أن المخاوف من هذه العناصر بالذات تجاوزت عدم الاطمئنان إليها، إلى انعدام الثقة فيها، بل واتخاذ ردود فعل ضدها وصلت أحيانا إلى إصدار أوامر رسمية باتخاذ إجراءات زجرية قاسية في حق من يبدي أدنى معارضة لها. جاء عند ابن عبد الملك ضمن ترجمته لأبي موسى الكزولي : «كبير النحاة... وافر الحظ في الفقه بارعا في أصوله... مع الورع والزهد والصلاح والانقباض عن مخالطة الناس ومداخلة أبناء الدنيا... ولما شاع ذكر أبي موسى واشتهر أمره وعرف قدره، تكاثر طلبة العلم عليه وانثالوا من كل

---

(22) **التشوف**، 439.

(23) بالنسبة لأبي مدين لا يستبعد ذلك إذا تم الأخذ بعين الاعتبار ميلاد الرجل الذي يعود إلى عام 520 هجرية، 1126 ميلادية، لأنه سيكون في بداية الأربعينات من نفس القرن في سن الشباب، وهو عمر مفضل في سلك الاجناد.

(24) **التشوف**، 215.

(25) **التشوف**، 149.

حدب إليه حتى ضاق عنهم ذلك المسجد الذي كان يدرس فيه... ولما نمى إلى المنصور من بني عبد المومن خبره، وقرر عنده ما هو عليه من الدين والزهد والورع والتقشف والاعراض عن الدنيا، والانقطاع إلى نشر العلم، والبعد عن التعرض لأهل الجاه من الأمراء والولاة ــ وكان دأب عبد المومن وبنيه التنقير عمن هذه حاله والكشف عن باطن أمره متخوفين ثورته وخروجه عليهم ــ فأمر كبير وزرائه... ونقيب طلبة العلم بالتوجه إليه وإحضاره بين يديه وأوعز إلى وزيره أنه إن وافقه على الوصول معه استصحبه مكرما مبرورا، وإن بدا منه تأب أو تلكؤ ضرب عنقه في مجلسه وجاء برأسه»[26].

على ضوء هذه الملاحظات يبدو من السابق لأوانه القول بأن العاصمة الموحدية وهي في بداية وظيفتها السياسية للمرة الثانية، كانت تشكل مركزا علميا ومحطة تصوف ذات جاذبية لذوي المنحى الزهدي والميل الصوفي. وعليه يبقى التحليل الذي قدمته الرواية الثانية محل استفهام، وتبقى أيضا الأسباب الموضوعية لانتقال أبي العباس السبتي في مجملها غير واضحة.

III ــ أبو العباس السبتي ومجال مراكش :

شكل مجال العاصمة الموحدية : المدينة وبعض الجهات المحاذية لها، الإطار الجغرافي الذي تحرك فيه أبو العباس السبتي بعد وصوله إلى مراكش، حيث غطت هذه الإقامة على الأقل الأرباع الثلاثة الأخيرة من عمره وما لا يقل عن ثلثي هذه المدة كانت إقامة في جبل كليز، بينما قضى الباقي داخل المدينة.

ومما يلاحظ أن المعلومات التي تتعلق بهذه الفترة من حياة أبي العباس، يحتويها إطار جغرافي مكون من محورين هما : محور جبل كليز، ومحور المدينة.

أولا : أبو العباس السبتي وصخور كليز[27] :

امتدت إقامة أبي العباس السبتي في جبل كليز على مدى زمني لا يقل عن

---

(26) ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة، مصدر سابق**، السفر الثامن، القسم الأول، تحقيق محمد ابن شريفة، الرباط، 1984، ص 250.

(27) محمد رابطة الدين : «حول تسمية جبل كليز»، **أطلس مراكش**، العدد : 2، مراكش 1995، ص 17–27.

أربعين سنة، ابتدأ منذ سنة 541 هجرية 1147 ميلادية، وانتهى زمن حكم المنصور (580 هجرية 1184 ميلادية 595 هجرية 1199 ميلادية). فما هي بواعث اختيار أبي العباس النزول والإقامة بهذا الموقع ؟

بالنظر إلى ظروف الحصار التي وصل فيها إلى المجال، فلاشك أن الشروط الأمنية كان لها اعتبار خاص في اختياره النزول بجبل كليز. وإذا كان هذا سببا مقبولا فإن مفعوله ـ أي السبب ـ لا يسري فيما يبدو على ما تلاه، وهذا ما يدفع إلى التساؤل عن الدوافع الكامنة وراء اختيار الإقامة فيه ولمدة ليست بالقصيرة. فهل كان هذا الموقع يتوفر على ما يجعله مركز جذب خلال هذه الفترة لشخص مثل أبي العباس السبتي، كان هدفه من رحلته «طلب العلم ولقاء المشايخ» ؟

كليز والتصوف :

لا تقدم المصادر المتداولة معلومات خاصة بهذا الموقع قبل تاريخ افتتاح مراكش من طرف الموحدين، ولا وجود له أيضا في خريطة التصوف بالحوز إلى حدود هذا التاريخ، وابتداء من سنة 541 هجرية 1147 ميلادية، يظهر كمركز استراتيجي فقط. وهي الوظيفة التي لم تنقطع عنه إلى الفترة المعاصرة. وبالمقابل يبدو هامشيا سواء في نص «التشوف» أو «اخبار أبي العباس...»، فلا تراكم في الاخبار عنه، ولا وجود له ضمن أي نعت أو صفة من أوصاف لغة «القوم» التي استخدمها في حق عدد من محطات التصوف بهذا المجال كالرباط والرابطة.

غير أن خبرا وحيدا ورد ضمن ترجمة الصوفي أبي عبد الله محمد ابن تميم الزناتي (توفي بمراكش سنة 607 هجرية 1210 ميلادية)، لا يستبعد معه فيما يبدو وجود لمؤشرات نشاط صوفي محدود، بعد منتصف القرن السادس الهجري، الثاني عشر الميلادي. يقول ابن الزيات : «سمعت أبا العباس أحمد بن إبراهيم بن محمد الأزدي يقول : أخبرني المريسي عن ثقات من المريدين قالوا : كنا مع ابن تميم بجبل كليز»[28]. ويستفاد من نفس الترجمة أن الموقع لم يكن مكان إقامة لصاحبها. وهو عنصر يدعم محدودية الوجود الصوفي به.

(28) **التشوف**، 395.

وإذا كان من غير الممكن معرفة الفترة التي بدأ فيها أبو عبد الله الزناتي يحل بجبل كليز فمن المؤكد أن المدة التي قضاها أبو العباس السبتي بنفس المكان، صادفت في بعض الأوقات منها وجود متصوفة، على الأقل ارتبط بعضهم بأبي عبد الله لكون هذا الأخير كان من أصحاب أحد مشاهير المتصوفة القاطنين بخارج المدينة من جهة الشمال، وهو أبو لقمان يرزكان ابن يعقوب الأسود(29)، ووفاة هذا الصوفي كانت عام 570 هجرية 1174 ميلادية، الشيء الذي يؤكد حلول أبي عبد الله بكليز وأبي العباس لم يغادره بعد، وهي ملاحظة مثيرة للتساؤل حول وجود أو عدم وجود لقاءات تمت بين أبي العباس وهؤلاء المريدين وشيخهم في نفس المكان، علما بأن الرجل كان يعد من المشايخ. «وكان عبدا صالحا مجاب الدعوة وصحب أبا إبراهيم السفاح وأبا لقمان وأضرابهما»(30). وبذلك فهو يدخل في شرط رحلة أبي العباس السبتي من سبتة إلى مراكش، حسب نص «فضائل أبي العباس». فإما أن لقاء أو أكثر تم فعلا و لم تذكره المصادر، ودخل في حكم ما أقصي من أخبار. وإما ان شيئا من ذلك لم يقع.

هذا المستوى من المعلومات يجعلنا نتساءل عن طبيعة وحجم جبل كليز كموقع صوفي.. هل كان يدخل ضمن مراكز التصوف التي عرفتها منطقة الحوز خلال النصف الثاني من القرن السادس الهجري، الثاني عشر الميلادي ؟ الملاحظ فعلا أن النصف الغربي لسهل الحوز عرف خلال نفس الفترة، وجود خريطة صوفية، تتكون فيما يبدو من إحدى عشرة محطة على الأقل(31)، موزعة على أربع مجموعات متخذة من مراكش مركز دائرتها : في الشمال هناك : تاووتى وتاقايطت، في الجنوب : نفيس وأغمات، في الغرب : مليجة، تالغت، رباط شاكر ورباط أوجدام، في الشرق : تامنصورت، تاسماطت وتكتينت. ولعل مما يعتبر قاسما مشتركا بينها هو : تراكم النشاط الصوفي، ووجود علاقات وزيارات بين متصوفتها، ولا يبدو أن جبل كليز كانت له نفس هذه الخصوصيات، وعليه فمن المرجح أن المعلومات المتوفرة عن هذا الموقع، وإن كانت لا تلغي كلية وقوع أية ممارسة

(29) **التشوف**، 232.

(30) **التشوف**، 395.

(31) انظر الخرائط الملحقة بكتاب «التشوف».

صوفية داخله، فإنها لا تسمح برفعه إلى رتبة مركز صوفي من مستوى المراكز السابقة. ولعل هذا حدا يبقي الرواية التي تربط بين انتقال أبي العباس من سبتة إلى مراكش محل مساءلة.

مميزات فترة جبل كليز في تصوف السبتي :

بماذا تميزت إقامة أبي العباس السبتي في كليز ؟ في الوقت الذي لم يقدم فيه ابن الزيات أي شيء عن هذه المرحلة، وهي مسألة تبقى محل استفهام، يسمح رصد وتأمل المعلومات المتداولة في هذا الجانب بإمكانية ضبط عنصري تميز يجعلان من مدة هذه الإقامة زمن مخاض وشفوف، ويبدو كل منهما منسجما في طبيعته وموقعه مع سياق التاريخ الخاص بأبي العباس ومسايرا في الوقت ذاته لقواعد وآليات إنتاج أهل الولاية والصلاح بمغرب العصر الوسيط :

أ ــ المخاض : أورد المؤرخ العباس بن إبراهيم في «الاعلام» نقلا عن «فضائل أبي العباس السبتي» ما يلي : «وانقطع بأحواز مراكش بالجبل المعروف بكليز للعبادة، وانتظار الإذن من الله في الدخول على عادة الأكابر ألا يدخلوا في أمر إلا بإذن الله تعالى»[32].

يقدم محتوى هذا النص جبل كليز كمحطة تعبد و«انتظار الإذن»، وما تفرضه من عزلة بمتطلباتها المكانية والبشرية من خلوة وخديم، وهذه مرحلة متقدمة بالنسبة لسابقتها، وتمثل تراكما نوعيا في الممارسة الصوفية للرجل والخطوة المتوجة لشفوفه.

ب ــ الشفوف : في شهادة لشيخه أبي عبد الله الفخار ما يعكس في الغالب بروز مؤشرات تعكس صلاح أبي العباس ولم يصل بعد سن العشرين. «فروي أن الشيخ أحس ببركة زادت عليه من ساعته... فقال له : يا بني بارك الله فيك، إن عشت سيكون لك شأن عظيم، قال له : يا سيدي ذلك بيد الله يفعل في ملكه ما يشاء... وزادت من بركاته الخيرات وفاض الإحسان»[33]، كما تميز خط رحلته بظهور كرامات لها صلة بهذا العنصر.

---

(32) **الاعلام**، الجزء الأول، ص 281.

(33) **الاعلام**، الجزء الأول، ص 279، 280.

على أن هذا الشفوف الذي ظهرت بوادره مبكرا، لم يعرف ــ وحسب الأخبار المتداولة ــ تراكما في تجلياته، فعلى مدى لا يقل عن أربعين سنة قضاها أبو العباس بهذا الموقع، لا نجد سوى كرامة واحدة، تعود من حيث الزمن إلى نهاية فترة الإقامة، وتقدمها المصادر كنقلة نوعية في التاريخ الخاص بالرجل، أدت من جهة إلى ذيوع شهرة صلاحه وولايته بمراكش عند السكان والمخزن الموحدي، وشكلت من جهة ثانية السبب الرئيسي في انتقاله إلى داخل أسوارها[34].

أمام هذا القدر المحدود من المعلومات، تبقى إذاً عدة أسئلة هامة معلقة بخصوص هذا المحور من المجال، تأتي في طليعتها دون شك، امكانيات وموقع الجبل العلميان، وذلك لاعتبارين على الأقل يتعلق أولهما بالربط الذي تجعله الرواية التي أوردها صاحب «الاعلام» نقلا عن «فضائل أبي العباس»، كتفسير لفهم دواعي انتقال أبي العباس إلى مجال مراكش. بينما يتلخص ثانيهما في العلاقة العضوية القائمة مبدئيا بين التكوين العلمي الممتاز وممارسة مهمة التعليم في العاصمة الموحدية، والانتماء إلى سلك طلبة الحضر، وإذا لم يحم الشك حول ممارسة أبي العباس للمهمة الأولى بعد دخوله إلى مراكش[35]، فإن انتمائه إلى طلبة الحضر ليس بالأمر المستبعد[36].

ثانيا : أبو العباس السبتي ومحور المدينة :

I ــ حيثيات الدخول إلى مراكش :

1 ــ حدود الروايات المتداولة :

ما هو موجود من مادة بخصوص هذا العنصر، لا يتعدى روايتين، وردت الأولى في كتاب «فضائل أبي العباس»، والثانية في كتاب «روض الرياحين في حكايات الصالحين». تجمع بينهما قواسم مشتركة من أبرزها : تقديم زمن الانتقال دون تدقيق، لكن في إطار زمني معروف يغطي فترة حكم المنصور، ثم ربط الانتقال برغبة مخزنية وليس باختيار حر لأبي العباس.

---

(34) **الاعلام**، الجزء الأول، ص 276-277/281-283.

(35) **أخبار**، 455.

(36) **أخبار**، 455.

ودون الدخول في مناقشة نقدية لشكل ومضمون الروايتين، يمكن التساؤل مباشرة عن أغراض وأهداف هذه الرغبة المخزنية ؟

تحدد الرواية الأولى الهدف في تلبية حاجيات ذاتية للخليفة الموحدي المنصور تتلخص في المساعدة على تجاوز أزمة ضمير ذات جذور سياسية[37]. بينما يبدو هدف الثانية في حاجة العاصمة إلى بركة الشيخ[38]، هذا هو محتوى التعليلات المستخلصة بشكل عام، ولعل التساؤل عن مدى صدق وحقيقة هذه الرغبة المخزنية يبدو أمرا مقبولا. وفي سبيل البحث عن عناصر إجابة عن ذلك يستحسن معالجة النقطة التالية : هل كانت المدينة في هذه الفترة تفتقر إلى عناصر من أهل الولاية والصلاح من عيار الشيخ أبي العباس السبتي ؟

دون شك أن المدينة ومجالها عرفا منذ منتصف القرن السادس الهجري، الثاني عشر الميلادي، حركة تصوف هامة من مظاهرها : ارتفاع عدد الأسماء التي كان لها اشعاع من «القوم» سواء داخل المدينة أو على مدى محيطها، وتزايد حجم المريدين والاتباع مع كثافة نشاطهم، واتساع خريطة محطات التصوف بالمجال، بل لعل أهم مكوناتها خاصة داخل أسوار مراكش، تعد هذه الحقبة فترة تأسيسها وأوج نشاطها، وعلى رأسها الجانب الشرقي. هذا الحضور المتميز لأهل الولاية والصلاح داخل العاصمة الموحدية، كان محاطا بحزام صوفي شكلته شبكة مراكز تصوف خارج المدينة لم تكن بأقل أهمية من سابقتها.

بالنظر إلى عناصر هذه اللوحة، يبدو صعبا القول بعدم وجود من هو في قدر أبي العباس علما وتصوفا بالمدينة، وباستحالة العثور فيها على من هو أهل من بين متصوفتها للقيام بالغرض المخزني. ولعل هذا يدفع إلى البحث في طبيعة ما ميز العلاقات التي كانت قائمة بين المخزن الموحدي وأهل التصوف بالعاصمة ومجالها خلال هذه الفترة. علّها تسهم في تقديم ما يساعد على فهم عدم توجه المخزن إلى صلحاء المدينة لنفس الغرض.

بشكل إجمالي يلاحظ أن ما ميز علاقة الطرفين في هذه الفترة هو غياب

---

(37) **الاعلام**، الجزء الأول، 281.

(38) **الاعلام**، الجزء الأول، 276.

التقارب والرضا. ولعل مؤشرات عدم ارتياح واطمئنان المتصوفة إلى هذا المخزن تبدو بعض عناصرها في مجانبة متصوفة المدينة لكبراء المدينة[39] ورفضهم تقلد مناصب وخطط مخزنية كالقضاء والحسبة[40]، وامتناع عدد من متصوفة المجال من دخول المدينة رغم قرب موضع استقرارهم منها[41]، في وقت تميزت فيه إقامة البعض منهم في المدينة بالعزلة[42]، مع تشبث «القوم» بالمذهب المالكي وحرصهم على ترسيخه[43] في وقت اختار المخزن الموحدي في عهد المنصور بشكل خاص «محو مذهب مالك وإزالته من المغرب مرة واحدة، وحمّل الناس على الظاهر من القرآن والحديث، وهذا المقصد بعينه كان مقصد أبيه وجده، إلا أنهما لم يظهراه وأظهره يعقوب هذا»[44].

أما عدم ارتياح المخزن فتميز حسبما يبدو بالجفاء والقطيعة ويظهر هذا السلوك كأسلوب ممنهج تم اختياره والعمل به بهدف تطويق ومحاصرة ما يمكن أن يصدر من مخاطر عن هذا العنصر المتمتع بوزن اجتماعي معتبر تهدد مصالح الحكم الموحدي. من مظاهر ذلك : مراقبة تحركات القوم، والضغط على البعض منهم لاجباره على المجيء إلى العاصمة بالاستقدام والإشخاص[45]، ومعاملة آخرين بأساليب لا تخلو من استفزاز وعنف[46].

يبدو إذا أن جو عدم الثقة الذي ميز علاقة المخزن مع أهل التصوف بالمدينة يبقى واردا ووجيها لفهم بعض أسباب عدم توجه المخزن إلى أحد متصوفة المدينة للغرض ذاته.

على ضوء هذه الملاحظات يبقى التعليل الذي قدمته الروايتان هشا وغير

---

(39) **التشوف**، 290.

(40) **التشوف**، 238/205.

(41) **التشوف**، 232.

(42) **التشوف**، 304-432.

(43) **التشوف**، 267/152.

(44) عبد الواحد المراكشي : **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، تحقيق : محمد العربي العلمي، وسعيد المريان، القاهرة، 1949، ص 279.

(45) **التشوف**، 319/311/308.

(46) **التشوف**، 232.

متماسك، وعليه يظل البحث قائما عن عناصر أخرى قادرة على أن تسهم في فهم دوافع المخزن من وراء هذه المبادرة التي تبدو على أنها أكبر من أن تفسرها رغبة مخزنية من النوع الذي سبقت الإشارة إليه. ورغم المشاكل الببليوغرافية المطروحة، فإن التقاط مجموعة مؤشرات محدودة، يسمح بعدم استبعاد أن المسألة تدخل في إطار أوسع وأشمل، كأسلوب لتعامل مخزني جديد مع أهل الولاية والصلاح، اختار الحكم الموحدي نهجه كمواجهة أخرى للحد من تنامي نفوذ وثقل متصوفة المجال.

2 ــ الدخول والمشاغل الأمنية :

مما لاشك فيه أن فترة حكم الخليفة المنصور، تمثل أوج التجربة الموحدية : مجال سيادة واسع، وهياكل تنظيم فعالة، واقتصاد منتج... كل ذلك ساهم في إعطاء مخزن موحدي قوي. وعلى الرغم مما منحته هذه الوضعية من امتيازات لهذا الحكم. فإنها لم تكن قادرة على إخفاء أو طمس الحساسيات ذات الرأي المخالف، أو تمنع تكوين ونمو وانفجار أشكال معارضة خاصة في المغرب الأقصى وداخل عمق نقط النفوذ : الجنوب ومراكش، أو لتكبح جماح المتطلعين إلى الحكم من داخل العائلة الحاكمة. أو لتلغي انشغال المخزن بتأمين سلطته، أو تحجب مخاوفه على مصالحه، أكثر من ذلك يستشم من المادة التي تغطي أحداث هذه الحقبة، حضور وعي مخزني قام بهذه القضايا. ولعل وجود اشكال معارضة ذات هويات متباينة لا تفتقر إلى ما يقرب فيما بينها، على الأقل تلتقي في وحدة عنصرها المستهدف : المخزن، من شأنه أن يفرز وضعية مؤهلة لفتح باب التخالفات بين هذا وذاك، من الأطراف المكونة منها. خاصة وأن ما يمكن أن يشجع على ذلك هو صرامة التعامل المخزني معها.

في هذا السياق فإن قراءة المعلومات المتداولة عن الحقبة في ضوء هذه المشاغل، توحي بعدم استبعاد المخزن لهذه المشوشات المقلقة من حساباته، ولعل بصمات حضور هذه الانشغالات في الأفعال وردود الأفعال الصادرة عنه في هذه الفترة، يمكن رصدها في واجهتين :

أ ــ واجهة السكان :

تميزت هذه الواجهة بمحاولة كسب عطف الناس والتقرب منهم، أو على الأقل إبعاد عدائهم، وتحييدهم في علاقات التوتر القائمة بين المخزن والأطراف المعارضة

له، وجعل مهمة هذه المعارضة صعبة في استمالتهم. وفي سبيل الوصول إلى هذه الأهداف، يلاحظ قيام المخزن بمجموعة ممارسات من شأنها أن تنال الترحيب والاحترام من عموم السكان، ويمكن أن نسجل في هذا الإطار، حرص المنصور على الظهور بمظهر الخليفة الحازم في القيام بواجباته تبعا لقواعد الشريعة، الحريص على تحقيق العدل، الساعي في الاحسان وتوفير خدمات النفع العام، المرتبط بأهل الخير والصلاح. القائم بواجب الجهاد(47).

ولعل الوصول إلى تحقيق ما هو مستهدف من نتائج في هذه الواجهة، يبدو أمرا غير مستبعد، فصدى ذلك تعكسه في الغالب مضامين الروايات الشجية التي نسجت حول شخصية هذا الخليفة(48)، وقيمة وقوة لقب المنصور ذاته الذي اختص به عن باقي الأمراء، مقارنة مع لائحة ألقاب الخلفاء الموحدين.

ب ــ واجهة المعارضة :

عرفت فترة حكم المنصور حركات معادية للمخزن من داخل الأسرة(49) ومن خارجها(50)، ويشكل أهل التصوف طرفا من هذه الأخيرة، وحسبما يلاحظ فقد تميز التعامل المخزني اتجاهها بردود أفعال تباينت أساليبها بين الرد الدموي السريع، وبين أسلوب المراقبة والتتبع والبحث عن نقط ضعف الآخر واستثمارها لهدف مشترك هو : الحد من مخاطرها وتهديداتها. في سبيل توفير شروط مناسبة تؤمن الحماية لجهاز الحكم القائم.

في هذا الإطار يبدو أن مواجهة المتصوفة تميزت من جهة باعتماد مبدأ الانفتاح والتقرب من عالمهم(51)، كمسلك للتسرب إلى هذا المجال، لا تستبعد معه الرغبة في الوقوف على آليات عمل ونشاط القوم، في أفق ضبطها والتحكم فيها، وتمرير

---

(47) **المعجب**، 284-288.

(48) - Halima Ferhat : «El Mansour, ou la tentation knystique», in le **Maghreb** : 96-99

(49) **المعجب، مصدر سابق**، 276-278 / 280-281.

(50) - Halima Ferhat : «Faux prophetes et Mahdis dans le Maroc médieral», in le **Maghreb** : 172-174.

(51) **المعجب، مصدر سابق**، 278؛ ابن أبي زرع الفاسي : **الأنيس المطرب بروض القرطاس**، طبعة دار المنصور، 1973، ص 216-217.

خطاب يتضمن التعبير عن حسن النية في احترام القوم، وقبول التعايش مع من لا ينظر منهم إلى المخزن نظرة استحسان، لكن في نطاق حدود يحرم تجاوزها، ومن جهة ثانية خلق إطار صوفي مساند للمخزن، تدعمه أسماء صوفية ذات وزن وإشعاع، وتنتمي إليه عناصر من أفراد السلطة العليا في البلاد.

ولعل التساؤل يبقى واردا حول وجود مشاغل سياسية من وراء هذا الاختيار : هل كان يستهدف تنبيه المخاطب إلى عدم السماح بالجمع بين التصوف والسياسة ؟ أمر ليس ببعيد خاصة وأن تجربة ابن تومرت في هذا الباب لها ما يبرر حضورها الدائم، كمرجع للتخوف واليقظة، ومبعثا إضافيا لاتخاذ المزيد من الحيطة والحذر. الا يرمي من جانب آخر إلى قطع الطريق أمام أية مساندة أو تعاطف مع الحركات المناوئة للمخزن ؟ انشغال وارد أيضا مادام البعض من هذه الحركات ظهر بغطاء المهدوية، وتسامت أخرى بمعتقدات وخوارق انتزعت احترام العامة.

في هذا الإطار الواسع إذاً تبدو بعض الجزئيات التي تسهم في فهم جوانب من حيثيات انتقال أبي العباس السبتي من جبل كليز إلى داخل مراكش.

II ـــ مميزات محور مراكش :

لم تتجاوز المدة الزمنية التي غطت هذه الفترة، عشرين سنة، ورغم قصرها فإنها تمثل الحقبة التي كانت لها قوة التحكم في تحديد الهوية الصوفية للرجل، فأبو العباس السبتي دخل مراكش ـــ حسبما يبدو ـــ بدون لون صوفي مميز، وانما كصوفي ينتمي إلى أهل الولاية والصلاح، ولعل تحديد طبيعة هذا اللون، جانب له قيمة ولا شك في المعالجة.

يمكن إجمال محتواه بشكل عام في الصدقة. يقول ابن الزيات : «حضرت مجلسه مرات فرأيت مذهبه يدور على الصدقة، وكان يرد سائر أصول الشرع إليها... وكان إذا أتاه أحد بأي أمر أتاه، يأمره بالصدقة ويقول له : تصدق ويتفق لك كل ما تريده»[52] وعلى هذه القاعدة وضع خطا تصاعديا لمراتبها التي حددها في ثلاث محطات، أولاها : المشاطرة، وثانيها : الإحسان، وثالثها : شكر النعمة[53].

---

(52) اخبار، 453-454.

(53) اخبار، 459-461.

وهو ترتيب ضبطت معاييره بالدرجة الأولى، قيمة البذل والعطاء، فالأولى تساوي التصدق بالنصف من الرزق، والثانية الثلثين، وتعادل الأخيرة خمسة أسباع منه.

من الواضح أن الصدقة كجزء من أعمال البر والإحسان كانت حاضرة أيضا ضمن الخدمات ذات الطابع الاجتماعي التي قام بها أهل التصوف بالمجال، إلا أنها عند أبي العباس شكلت قاعدة اختيار صوفي بعينه. وهي ملاحظة مثيرة للانتباه من جهة لكون الخطاب موجها إلى مجتمع مسلم تدخل الصدقة ضمن معتقداته وتقاليد التكافل التلقائي الجارية بين عناصره. ومن جهة ثانية لكون المدينة عرفت حسبما يبدو في الفترة ذاتها رخاء اقتصاديا ونموا في الثروات، لم يكن بالضرورة علامة على غياب الفقر، وإنما عنصرا يخفف من حدته، ويجعله من الظواهر المعيشة يوميا دون أن يكون في الأمر استثناء، علما بأن المدينة لم تتعرض خلال هذه الفترة كلها سوى لمجاعة واحدة ومحدودة[54] فهل لهذا التميز ما يبرر نشأته بالعاصمة الموحدية وفي زمن حكم المنصور بالذات ؟ هل كانت مشاغل التكافل والتوازن الاجتماعي، وحاجيات المستضعفين فعلا، مبررا حقيقيا وراء تكوين هذا الاتجاه ؟ أم كانت له أهداف أخرى ؟

ومن الملاحظ — فيما يبدو — أن أبا العباس السبتي دخل مراكش وجعل منها مجالا لنشاطه، وذلك بناء على رغبة مخزنية وليس باختيار حر منه، في وقت لم يكن هذا الإطار الجغرافي مرغوبا فيه من لدن العديد من كبار أهل الولاية والصلاح، ولم يكن تحرك المتصوفة فيه بالأمر السهل، ولعل الدعوة التي تضمنها اتجاهه الصوفي، كانت الأولى بها الجهات الأقل حظا في الخيرات بالبلاد. بل ألم تكن للبادية أسبقية على المدينة في هذا الباب ؟ ومادام فضاء التحرك شكلته أساسا المدينة، فلماذا لم تكن سبتة بدل مراكش ؟ خاصة وأن مغادرته للأولى وحسب الروايات المتداولة كانت من أجل «طلب العلم ولقاء المشايخ» كل هذه الملاحظات تدفع إلى التساؤل عن امكانية وجود روابط بين هذا المجال والاختيار الصوفي لأبي العباس السبتي.

ومن المستحسن لمعالجة هذا العنصر استحضار خصوصية المدينة خلال هذه الفترة، ولعل مميزها الرئيسي آنذاك كان ذا طبيعة سياسية، فهي قاعدة حكم

(54) **التشوف**، 298.

واختزال لاختيار سياسي، فهل يمكن الوقوف من هذه الزاوية على روابط بين هذا وذاك ؟ ان توفر مجموعة من القرائن والحيثيات، تسمح بعدم استبعاد وجود روابط من زاوية النظر هاته يأتي في مقدمتها التقارب الحاصل بين أبي العباس السبتي والحكم القائم آنذاك، ومن المؤشرات الدالة في هذا الجانب، يمكن أن نسجل : سكنى أبي العباس على الأقل في ابتداء أمره في حومة مخزنية جديدة هي حومة أكادير[55]، وهي موقع لم يرد في خريطة التصوف بالمدينة حسب ابن الزيات، والصحبة التي كانت بينه وبين صاحب دار الاشراف بالمدينة بكر بن يوسف الكومي[56]، واندماجه في سلك التعليم، ومن المرجح أن يكون التعليم الخاضع مباشرة للمخزن في المدارس لكون الرجل كان يقرىء الحساب والنحو بأجرة، وله رسم في بيت المال مع طلبة الحضر[57] ، وهؤلاء هم العلماء من غير المصامدة الذين يتم استجلابهم إلى العاصمة[58]. أكثر من ذلك فقد «كان يمسك في يده سوطا يمشي به في الأسواق ويذكر الناس ويضربهم على ترك الصلاة في أوقاتها»[59]، وتصرف من هذا النوع والمستوى ذو دلالة قوية على قيمة التقارب الحاصل بين الطرفين، فمن جهة يعكس، الإطار الواسع من حرية العمل والتحرك الذي تمتع به الشيخ داخل المدينة، ومن جهة ثانية يكشف عن تداخل جزء من نشاطه مع أعمال ووظائف كان المخزن يعتبرها من مهامه، دون أن يخلق ذلك لهذا الأخير أدنى حرج، ويتعلق الأمر هنا على الأقل بوظيفة صاحب الصلاة. في وقت كان فيه أبو العباس السبتي ــ حسب رواية ابن الزيات ــ يمر على مساجد المدينة في أوقات الصلاة ولا يصلي فيها، بدعوى عدم وجود من يقدم للشفاعة، مستندا على قول النبي عليه السلام : «أئمتكم شفعاؤكم فانظروا بمن تستشفعون»[60]، علما بأن عددا من هذه المساجد كان أئمتها من مشاهير متصوفة المدينة المعروفين بمزيد من التقوى والصلاح مثل أبي علي عمر بن كامل

(55) اخبار، 455.

(56) اخبار، 469.

(57) اخبار، 455.

(58) المعجب، 342.

(59) اخبار، 455.

(60) اخبار، 457.

الفخار (توفي عام 592 هجرية) الذي «كان إمام الفريضة بمسجد بئر الجنة»[61].

بجانب هذا التقارب، هناك فيما يبدو توافق الاختيار الصوفي لأبي العباس مع الكيفية التي تعامل بها المخزن مع قضية الصدقة فالمعلومات المتوفرة بخصوص هذا الجانب تسمح بملاحظة وجود حرص ورعاية مخزنية خاصة لهذه المسألة[62]، وتؤثر على الأهمية المادية لقيمة الغلاف الذي يصرف في الصدقات[63]، وعلى اتساع قائمة المستفيدين منها[64]، وشموليتها لكل الخريطة التي امتدت إليها السيادة[65]، وعلى تنوعها بين الصدقات التي تعطي بشكل منتظم، وتلك التي تسمح بها المناسبات. كل هذه الملاحظات تدفع إلى التساؤل عن وجود أو عدم وجود إطار منظم لهذه الخدمة ؟ وهل كانت تمثل عملا قارا في سياسة المخزن ؟ أسئلة وغيرها بقدر ما تطرح صعوبة معالجتها، بقدر ما تبقي محل استفهام، براءة المخزن في قيامه بهذا الواجب.

ومن غير المستبعد حضور رغبة مخزنية في إعطاء هذه الخدمة واجهة دينية اجتماعية، كواجب ديني يتم احترامه والعمل به، ومصلحة عامة يتم الاهتمام برعايتها، جلبا للعطف وابعادا للعداء، والظهور أكثر بمظهر شرعي، ولعل اشراك المخزن للمتصوفة في إنجاز هذه الخدمة، أو بالأحرى اقحامهم فيها، لا يستبعد منه هؤلاء كطرف مستهدف من هذا السلوك والتعامل، بغرض تكسير شوكتهم، ويمكن ملاحظة الحضور الصوفي في هذه الخدمة، اما كعنصر مستفيد[66]، أو كطرف وسيط في التوزيع[67]، أو كإطار للتذكير بها والتخفيف عليها. وحسبما يبدو فإن هذا الدور الأخير قد تصدر للقيام به الشيخ أبو العباس السبتي، ومن المرجح أنه شكل الباعث الرئيسي لتأسيس تجربته الصوفية الخاصة. ولعل مما يجعل هذا

---

(61) **التشوف**، 306:

(62) **المعجب**، 278-287، **القرطاس**، 217.

(63) **المعجب**، 278-287، **القرطاس**، 217.

(64) **المعجب**، 278-287، **القرطاس**، 217.

(65) - Halima Ferhat : Al Mansour. **op.cit.** 95

(66) **المعجب**، 278، **القرطاس**، 217.

(67) **الذيل والتكملة، مصدر سابق**، السفر الأول، 48-49.

العنصر واردا، كون هذه الأخيرة نشطت في حياة الشيخ وعهد المنصور، واختفت بوفاة كل من الخليفة وأبي العباس، فلم تنتقل المشيخة إلى أحد من أبنائه، أو أتباعه المقربين، كما جرت العادة بذلك في التنظيمات الطائفية التي بدأت بوادر تكوينها في هذه الفترة، يقول ابن الزيات : «ولما مات أبو العباس رحمه الله لم يرثه أحد بأوصافه غير صديقه أبي يعقوب يوسف بن أحمد بن الحسين الأنصاري رحمة الله عليه»[68].

هذه مجموعة تأملات وتساؤلات حاولت هذه القراءة من خلالها، محاورة موضوع تقاطعت عنده مشاغل المخزن وحركية المجتمع، ودون شك فإن معالجته تبقى محتاجة إلى مقاربات آليات وأدوات علوم أخرى.

---

(68) اخبار، 461–462.

بين زروق ولوتر :
في الاصلاح الديني والعصور الحديثة

عبد الله نجمي
كلية الآداب ــ الرباط

حين توفي الشيخ أحمد زروق في خلوته ببلدة مصراتة الواقعة على الساحل الليبي[1]، كان مارتن لوتر طفلاً في العاشرة من عمره[2]، وتلميذاً في مدرسة مدشر مانسفيلد الواقع في شرق البلاد الألمانية، والذي يعيش غالبية أهله من الكدح في مناجم النحاس والكسب من التجارة. ونحن نعلم من أمر هذا الطفل ــ الذي ما تزال أمامه فسحة من العمر تعادل عمر الشيخ زروق المنقضي، والذي نيف عن نصف قرن ــ أكثر مما نعلم من أمر دفين مصراتة[3]. ويبدو التفكير في عقد

(1) ولد زروق بفاس يوم 28 محرم 846/ 7 يونيو 1442، وتوفي بمصراتة يوم 18 صفر 899/ 28 نونبر 1493.

(2) ولد لوتر بمدينة اشليبين يوم 10 نونبر 1483/ 9 شوال 888، وتوفي بنفس المدينة يوم 18 فبراير 1546/ 16 ذو الحجة 952.

(3) تم إحصاء حوالي ألفي كتاب مفرد في لوتر، وذلك عام 1906، من دون التعرض للمقالات والكراريس المصنفة فيه. هذا ولم تعرف الدراسات اللوترية طريقها إلى التجديد الامع بداية القرن العشرين، انظر :

- J. Delumeau, **Naissance et affirmation de la réforme**, P.U.F, Paris, 1973, p. 279 ; bibliographie, pp. 9-46.

في حين لا نتوفر بالنسبة لزروق الا على مقالين ودراسة واحدة، بالإضافة إلى الإشارات المتفرقة في دراسات ومقالات متعددة :

- G.S. Colin, «Sayyidî Ahmad Zarruq», Estratto dalla **revista della Tripolitania**, Anno II, Num I, Rome, 1925, pp. 3-14.

ــ ع. كنون، «**ذكريات مشاهير المغرب في العلم والسياسة والأدب : أحمد زروق**»، رقم =

مقارنة بين هذين العلمين أمراً مستغرباً، بل ومستبعداً، إذ ما الجامع بين من جاء بدين جديد ومن جاء بطريقة صوفية ؟ وما صلة الزروقية باللوترية ؟

إنها مقارنة منهجية من وجهين :

الوجه الأول وهو عام، وتسوغه الظاهرة المتكررة في الدراسات المتوازية بين التاريخ العربي الإسلامي والتاريخ الغربي المسيحي، والتي قوامها التشابه المحير في سير عدد من مشاهير وأعلام الدين والسياسة والفكر من المنتمين إلى هذين التاريخين المتعارضين، والذي أثمر جملة من المقارنات، نذكر منها على سبيل المثال المقارنة بين الرسول ﷺ وشارلمان، وبين إدريس الأزهر وكلوفيس، وبين ابن خلدون وماكيافيلي(4). ويتعلق هذا الوجه الأول بالشق الأول من العنوان : بين زروق ولوتر، ويطرح نفس المشكلة التي طرحتها المقارنات السابقة، من توافق سيرتين عاش صاحباها في محيطين حضاريين مختلفين، ولم يقم أي دليل على تأثير أحدهما في الآخر. ويسوق إلى ذات الأسئلة حول كيفية التعامل مع هذه الظاهرة، والتي تدور حول التشبث بفرضية تأثير خفي، أو اللجوء إلى الاتفاق العرضي، أو استخلاص وحدة الفكر والمصير الإنساني ؟ ويفضي إلى اعتماد نفس العوامل التي تسوغ هذه الصلة من تشابه التجربة الحياتية، وتقارب الظروف التاريخية، ووحدة الموقف الوجودي(5).

الوجه الثاني وهو خاص، ويتصل بالدراسات المتوازية بين تاريخ المغرب بالذات والتاريخ الأوربي خلال العصور الحديثة، والتي رصد فيها جاك بيرك مختلف أوجه التوازي بين هذين التاريخين، وعلى كل المستويات الدينية والفكرية والاجتماعية

= 23، الدارالبيضاء، دون تاريخ، ص 5-47؛ نفس المؤلف ونفس المقال بعنوان : «أحمد زروق دفين مصراتة»، **مجلة كلية الآداب**، الجامعة الليبية، العدد الثاني، ص 129-163.

- A.F. Khusaim, **Zarrūq the sūfī**, Tripoli, 1976.

ـــ ع.ف. خشيم، **أحمد زروق والزروقية (دراسة حياة وفكر ومذهب وطريقة)**، طرابلس، الطبعة الثانية 1980.

(4) - H. Pirenne, **Mahomet et Charlemagne**, Paris - Bruxelles, 4e éd, 1937
- C. Beaune, **Naissance de la nation française**, Paris, 1985.

ـــ ع. العروي، «ابن خلدون وماكيافيلي»، ضمن **أعمال ندوة ابن خلدون**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1981، ص 183-204.

(5) **نفسه**، ص 183.

والسياسية، وخلص إلى أن المظهر الوحيد من مظاهر العصر الحديث الذي عرفه المغرب هو الدولة الاسماعيلية (1083-1139/1672-1727). أما قبلها، وفي مجال التاريخ الديني على الخصوص، فقد نفى أن يكون الإسلام في بلاد المغرب قد عرف نهضة أو إصلاحاً أو إصلاحاً مضاداً، كما هو شأن المسيحية في أوربا على عهد لوتر ومن بعده[6].

ويتعلق هذا الوجه الثاني بالشق الثاني من العنوان : في الاصلاح الديني والعصور الحديثة، وهو قوام فرضية عمل لا تقصد البتة إلى مخالفة الرأي السابق، بل تتفق معه كل الاتفاق في كون المغرب لم يعرف في مجمل تاريخه حركة إصلاح ديني بمثل العنف الذي ظهرت به هذه الحركة في أوربا، وما نشأ عنها من حروب طاحنة وطويلة الأمد، كما لم يعرف المغرب اصلاحاً دينياً جذرياً مثل الاصلاح اللوتري الذي أعاد النظر في المعتقدات الدينية، ومزق الوحدة المذهبية، وأدى إلى النقد العقلي للأصول وتأويلها تأويلا جديداً، وترتب عنه ابتعاد الدنيا عن الدين، وبناء الفكر والنظام السياسي على مرجعية غير المرجعية الدينية. كلا لم يحدث شيء من هذا القبيل في المغرب على عهد زروق ولا من قبله ولا من بعده، كما لم يحصل له مثيل في التاريخ العربي والإسلامي على مر عصوره.

وتقصد فرضية عملنا هذا إلى القول بأن الزروقية التي لم ينظر إليها لحد الآن إلا باعتبارها الطريقة الثانية والكبيرة في الشاذلية بالمغرب إلى جانب الجزولية، هي في نفس الوقت حركة إصلاحية دينية، وما الصفة الجليلة والضخمة التي أطلقها علماء المغرب على الشيخ أحمد زروق، والتي لم يظفر بها غيره من علماء وصوفية الإسلام، ولا فيما قبله ولا فيما بعده، وهي «محتسب العلماء والأولياء» إلا تعبير عن المفهوم الإسلامي للإصلاح الديني، والقائم على الحسبة التي هي إحدى الولايات الإسلامية، التي يقصد بها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقمع الغش والتدليس في الدين. وقد سبق التعبير عن عرامة الحركة الدينية التي ارتبطت بزروق، فقيل إنه قل أن قام في العصور المتأخرة ناقد صوفي من طرازه حتى انبلج فجر النهضة الحديثة[7]. وأن تجربة زروق هي إحدى التجارب المثيرة في تاريخ

(6) - J. Berque, **Ulémas, Fondateurs, insurgés du Maghreb, XVII^e siècle**, Sinbad, Paris, 1982, p. 14.

(7) ع. كنون، «ذكريات مشاهير» **مرجع سابق**، ص 18.

التصوف الإسلامي، وانه كصوفي سني يمكن أن يقارن بحجة الإسلام أبي حامد الغزالي (450-505/1058-1111)، مع اختلاف في التفصيلات والظروف[8]. ومازال زروق يغري بمزيد من المقارنات، وما كدنا ننتهي من بسط هذه المقارنة بينه وبين لوتر، حتى وجدنا من يفكر في عقد مقارنة بينه وبين ابن خلدون[9].

فترقى المقارنة بين زروق ولوتر من المستوى العرضي بين سيرتين لا طائل من وراء اثبات التشابه والجامع بينهما، إلى مستوى جوهري بين الزروقية واللوترية كحركتين اصلاحيتين دينيتين، متقاربتين في زمانهما، إن لم نقل متعاصرتين، ومتشابهتين إذا ما قورنتا كواقعتين مستقلتين عن نتائجهما، ومختلفتين إذا ما نظرنا إليهما كحدثين تاريخيين ترتبت عنهما عواقب، تبعاً لاختلاف موقف صاحبيهما من الاعتقاد وأصوله، وكذلك لاختلاف المحيطين الحضاريين اللذين ظهرتا في إطارهما وتطورتا في خضمهما.

ولاشك أن الحركة التي ستستفيد من هذه المقارنة هي الحركة الزروقية، لا لأننا سننسجها على منوال حركة أشهر منها وأخطر، أو لأننا سنلبسها ثوباً أعظم منها وأكبر، بل لأننا سنستعين في قراءتها بمفهومي الاصلاح والاصلاح المضاد المحوريين في تاريخ الغرب الأوربي الحديث. ومعلوم أن مفهوم الاصلاح قد شاع استخدامه في نهاية العصر الوسيط الأوربي، وكان يعني تصفية الباطن، ونشدان الفقر والصلاح لتجديد الدين داخل الكنيسة الرومانية، ثم تطور مع لوتر إلى حركة تجديد للدين خارج روما بل وضدها، وهذا هو المفهوم الاصطلاحي للاصلاح والمتعارف عليه إلى يومنا هذا. كما أن مفهوم الاصلاح المضاد، الذي يعبر عن الهجمة ضد البدعة اللوترية من قبل الكنيسة الرومانية، وان أصبح يرفضه المؤرخون الكاثوليكيون، فإن غيرهم ممن ينشدون الموضوعية يقبلونه ويتشبثون به، ويرون فيه حركة أثرى وأوسع وأعمق من حركة المقاومة التي أبدتها روما ضد البروتستانتية، ويجعلونه تجديداً للكاثوليكية خلال القرنين 16 و17،

---

(8) ع.ف. خشيم، «أحمد رزوق» **مرجع سابق**، ص 16.

(9) أعرب عن نية عقد هذه المقارنة الأستاذ عبد المجيد الصغير خلال المناقشة التي أعقبت إلقاء هذا العرض.

ويقترحون بدل الحديث عن اصلاح واصلاح مضاد، الحديث عن اصلاحين لوتري وروماني، نبعا من نفس المصدر، واتبعا نفس المنهج، وواجها نفس المشاكل، وأفادا المسيحية معاً[10]. ونخلص إلى تلازم الاصلاح والاصلاح المضاد واضطرادهما، وتطور علاقة التنافي بينهما إلى مجال للتنافس في مضمار تصحيح أوضاعهما، وأخذ بعضهما عن البعض في المناهج وطرق مواجهة المصاعب. وسننظر إلى ردات الفعل المختلفة التي صدرت عن الجهة التي استهدفها الإصلاح الزروقي على أنها من قبيل الاصلاح المضاد.

* * *

تتشابه سيرتا زروق ولوتر أول ما تتشابه في تقارب السن التي كانا عليها يوم حدث الانقلاب الحاسم في حياتهما : كان زروق شابا في الرابعة والعشرين من عمره عام 870/5،1466، وكان لوتر شابا في الثانية والعشرين من عمره عام 1505، يوم بلغت أزمتهما الروحية ذروتها، فخرج زروق من فاس وقد ضاقت عليه الأرض بما رحبت ويمم تلمسان زائراً ضريح الشيخ أبي مدين. وهجر لوتر جامعة مدينة ارفورت، وزهد في درجة الأستاذية التي حصلها منها، ودق باب دير الأغسطنيين صبيحة يوم 17 يوليوز من العام المذكور، ولبس جبة الزهاد الصوفية. حدثان عاديان في عصر التصوف الذي كان يدخله غرب المتوسط شمالاً وجنوباً، ولكنهما حاسمان في حياة شابين من ذوي النفوس المرهفة، ومن الأفراد الذين تتكاثف أحداث أيامهم في سيرهم كما تتكاثف الأبخرة في الجون الهامرة.

ولا أدل على اتصال الأزمة الروحية الخاصة بكل من الشابين زروق ولوتر بأزمة عصرهما الروحية العامة من اختلاف نشأتهما الأولى : فزروق ولد وشب في حاضرة فاس العامرة، وكان وحيد أبويه اللذين توفيا في الأسبوع الأول من ميلاده نتيجة الطاعون. وكفلته جدته لأمه، وكانت فقيهة صالحة حرصت على أن ينال حفيدها أفضل تربية وتعليم، فحفظ القرآن وهو في عامه العاشر، وهو نفس العام الذي توفت فيه جدته أم البنين، فاضطر لمعاناة حرفة الخرازة لكسب قوته. ولما بلغ السادسة عشر من عمره تحول إلى طلب العلم، وانتظم في سلك

---

(10) J. Delumeau, Naissance, **op.cit**, pp. 5-6, même auteur, **Le catholicisme entre Luther et Voltaire**, P.U.F, Paris, 1979, pp. 5-6.

طلبة جامع القرويين والمدرسة العنانية. وأخذ عن أعلام الحياة الفكرية بالمغرب خلال هذا الطور الأخير من أطوار الدولة المرينية، كما انتسب إلى بعض مشاهير مشايخ التصوف بالحاضرة الفاسية. وأثمر هذا الأخذ والانتساب أول تعليق على الحكم العطائية صنفه زروق الشاب، وكذلك كتيبا عنوانه «تحفة المريد وروضة الفريد وفوائد لأهل الفهم السديد والنظر المديد»، وذلك في نفس العام 870/ 1466،5. وعوض أن يفرح زروق الشاب بباكورة أعماله، نجده يهيم على وجهه أربعين يوما كاملة، ويسيح في الأرض مأزوماً مقهوراً.

ويولد لوتر — مثل زروق — في بيت ذي عوز، في مدينة اشليبن. وهو وإن لم يبتل باليتم مثله، فإنه لم يسعد لا بوالده المنجمي الفظ الغليظ القلب، ولا بوالدته التي لم تؤت حظّاً من العلم. وشب لوتر في مدشر مانسفيلد وسط عمال المناجم، وبه تلقى مبادىء القراءة والكتابةِ والدين. ثم تنقل منذ بلوغه سن الرابعة عشر بين ثلاث مدن أخرى طلبا للعلم والتحصيل. ولما حصل على درجة الأستاذية من جامعة ارفورت، وتمهدت له سبل الجاه العلمي والترقي الاجتماعي، وعوض أن يقطف ثمار كد السنين، نجده يولي ظهره للدنيا، ويفر إلى الدير ويعتزل الناس أزيد من العقد.

فماذا حدث للشابين اللذين عرفا بحدة في المزاج وافراط في الحساسية ؟

امتحن زروق من قبل شيخه الذي اتهمه بافشاء سره، وألقيت عليه شبهة اليهودية. وتوالت الأسقام على لوتر، وتعرض لحادث خطير، وعاش ظروف الوباء الفاجعة، وأخطأته صاعقة محرقة. أحداث متشابهة : ابتلاء في الروحان وفي الجثمان، ومواجهة الموت والاشراف على الآخرة. وهي غيض من فيض اللوحة القاتمة التي اصطبغ بها عصر لوتر والذي من قبله، من حروب ومجاعات وطواعين، وجرائم طالت الخاص والعام، وأودت بحياة أعيان مثل دوق أورليان وجان من لا يخاف وقيصر بورجيا[11]، زيادة على نزول الأتراك المسلمين بأرض المسيحيين. وهي أحداث روعت أفئدة الأوربيين وحيرت عقولهم، وجعلتهم يعتقدون بأن خطيئاتهم حلت بهم، وأن الساعة قريب. وشاع الاعتقاد بأوان خروج الدجال، وانتشر

(11) - Le Duc d'Orléans, Louis (1372-1407)
- Jean sans peur (1371-1419)
- César Borjia (1476-1507)

التصوف، وتكاثرت طوائفه في أوربا في نهاية القرن 15 وبداية القرن 16 بشكل لم يعهد مثله من قبل.

وقد عاش زروق نفس السياق الحالك، من تفرق أمر المغرب أيادي سبإ، وتمكن حملة الصليب من اكنافه، وتواتر الأوبئة والمجاعات والقحوط بأرضه، وإشراف أهله على القرن العاشر، الذي سينتهي عامه الألف بفناء الدنيا ونهاية دولة الإسلام، وهو خبر استوى في الاعتقاد بصدقه الخاص والعام. وذبح أهل فاس السلطان عبد الحق المريني عام 1465/869، واغتال بعض الفقهاء الشيخ محمد بن سليمان الجزولي في العام الذي يليه. ورأى معاصرو زروق أن سوء الحال، وتسلط الجور من الحكام، وظهور أعداء الإسلام، ما هو إلا بوء بغضب من الله، لفساد الزمان وأهله من الخاصة والعامة، وللتهاون في أمر الدين. فأسلموا قيادهم للصوفية، وفشا تعلقهم برجال الغيب، وكثر دعاة الفاطمية والمهدوية بينهم.

فتكون الأزمة الروحية التي استبدت بالشابين من هذه الأزمة الدينية البعيدة الغور في زمانهما وأهله، والتي تستدعي الاصلاح بقوة. فشرعا في اصلاح نفسيهما أولاً، وجاهدا من أجل خلاصهما الروحي قبل استخلاص غيرهم من الناس. وإن التحول الذي سيطرأ عليهما بعد اهتدائهما إلى السبيل السوي لعجيب، فاستويا داعيتين لا يخشيان لومة لائم في دعوة الناس إلى طريق النجاة الذي جرباه وخبراه. ولكن ضمن سياقين تاريخين مختلفين تماما، وخاصين بمغرب النصف الثاني من القرن 15/9، وبالبلاد الألمانية خلال النصف الأول من القرن الذي يليه : ففي المغرب استنفذت بنية القبيلة كل مقومات هيمنتها على المجتمع، وحلت محلها بنية الزاوية. والدولة القائمة وريثة العصور الوسطى، فقدت مع القبيلة جل مقومات مشروعيتها منذ مطلع القرن المذكور، وأصبح الجهاد المدخل إلى المشروعية وشرطها، واضطلع به الصوفية الذين برهنوا بضلوعهم في ثورة فاس التي اندلعت عام 1465/869 عن رغبتهم في إقامة دولة. وتزامن ذلك مع صعود فئة اجتماعية ودينية جديدة، وهم الشرفاء الذين سيتسنمون أريكة الحكم محمولين على أكتاف مشايخ الزوايا. وفي البلاد الألمانية أناخت البابوية والامبراطورية بكلكلها على الأمراء المصلحين والطموحين، وعلى المدن المزدهرة والفخورة ببورجوازيتها الصاعدة والتواقة إلى التغيير، وعلى العامة من جمهور البوادي والحواضر. ولم تكونا معا واقعاً ألمانياً

حقيقياً، بل روما الايطالية الغريبة والبعيدة، وتاج امبراطورية اسمية بائدة هي الامبراطورية الرومانية الجرمانية المقدسة.

ويمثل عام 7/882، 1478 من سيرة زروق ما يمثله عام 1517 من سيرة لوتر، فهو عام جهرهما بدعوتهما الاصلاحية، وقد بلغا أشدهما، وكان زروق في عامه السادس بعد الثلاثين ولوتر في عامه الرابع بعد الثلاثين : ففيه علق لوتر قضاياه الخمس والتسعين، التي أنكر فيها على الكنيسة الرومانية زعمها منح التكفير عن الذنوب والآثام مهما عظمت مقابل صكوك الغفران التي تباع بحطام الدنيا. فضجت البلاد الألمانية بانكاره هذا، ورددت أرجاؤها صداه، وطار للوتر طائر الاشتهار في مختلف الأقاليم الألمانية، وسلم له بنو جلدته خاصتهم وعامتهم بالزعامة الروحية، وتألفت عليه قلوبهم على اختلاف مصالحهم ومشاربهم. وفيه أخرج زروق كتاب «قواعد التصوف»، الذي يعد بحق شهادة ميلاد الحركة الاصلاحية الزروقية، وأحد آثار المحتسب الجليلة، بل أفضل تصانيفه الصوفية على الإطلاق. وهو تأليف نفيس ضمنه زروق عصارة ثقافته الغنية وزبدة تجربته الروحية وخلاصة آرائه الاصلاحية، وبسط فيه برنامج مدرسة صوفية يحتاج تفصيله وتطبيقه إلى أمد طويل من السنين. ودعا فيه إلى نهضة علمية وتعليمية في مضمار التصوف المغربي، تدور على الاجتهاد والتجديد، وقدم في ثناياه حلولا لمشاكل عصره، الذي افترق أهله بين فقهائه وفقرائه، وطمع فيه القائم على الرئاسة الروحية في الرئاسة الدنيوية، وانعدم فيه المتوجه بصدق إلى الله.

ظهور مختلف تماماً لظهور لوتر، وسباحة ضد التيار، ومعاندة للريح التي تعصف بمغرب النصف الثاني من القرن 15/9. فنبذ زروق بالعراء، وعدم المساعد، فاضطر إلى هجرة وطنه إلى غير رجعة. وكانت العاقبة أن أحوال البلاد الإسلامية التي عاينها لا تختلف كثيراً عن أحوال بلده المغرب، فانفتح أمامه باب من الحسبة على عموم علماء وصوفية الاسلام شرقا وغربا، وانفلتت حركته الاصلاحية من حدودها المغربية الضيقة إلى حدودها الاسلامية الواسعة، وغلبت صورة زروق المصلح في هذا المجال العام على صورته في مجالها الخاص. وهذا وجه آخر من وجوه الشبه بين سيرتي زروق ولوتر، وقوامه استهداف حركتهما الإصلاحية لمجالين عام وخاص، وهما : المجال الإسلامي من مكة شرقا إلى بجاية غربا والمجال المغربي على حدة بالنسبة للأول، ومجال الغرب الأوربي المسيحي ومجال البلاد الألمانية على حدة

بالنسبة للثاني. وانحياش لوتر إلى الألمانيين، وقصده إلى اصلاح أحوالهم أكثر من غيرهم من المسيحيين واضح كالنهار لا يحتاج إلى دليل، وأكثر كتاباته الاصلاحية قصرها عليهم وألفها بلسانهم. وتعتبر حركته الدينية الحدث الثاني والكبير في تاريخ البلاد الألمانية، بعد تأسيس الامبراطورية الرومانية الجرمانية المقدسة خلال القرن العاشر للميلاد. والنظر الذي أسلفناه، والذي يجعل الزروقية الطريقة الثانية والكبيرة في الشاذلية بالمغرب إلى جانب الجزولية، يعبر عن واقع انتشارها على يد أعلام الطبقة الأولى من أتباع زروق ومن بعدهم، خلال القرنين 10 و11/ 16 و17، وهو انتشار حصل فيه مثلما حصل للوترية من تنوع وتغيير على يد أتباعها من تلامذة لوتر ومن بعدهم. ولا مراء في القول بأن الحركة الزروقية إنما انبثقت من واقع الحياة الدينية بالمغرب خلال القرن 15/9، وانها قصدت إصلاحه، وسيأتي أوان التفصيل في ذلك.

وتندرج المقارنة بين الأفكار والتصورات الدينية التي جاءت بها كل من الزروقية واللوترية في مجال المقارنة بين الإسلام والمسيحية، وهو اختصاص علم الأديان المقارن. ولابأس أن نقف عند بعض الأسس المتشابهة في المذهبين اللذين ابتدعهما كل من زروق ولوتر، والمتصلة بنظرتهما إلى العلاقة بين الخالق والمخلوق، وقضية الإيمان، والتوبة، والحرية، والموقف من السلطة السياسية.

ينظر كل من زروق ولوتر إلى العلاقة بين الله والإنسان علاقة صوفية خالصة، تؤكد على خلو الطريق إلى الله من كل وسيط أو حائل. وهي نظرة ما أحوج معاصريهما إليها، لتكاثر الوسائط في المعاملة بين العبد وربه على عهدهما، من طوائف وزوايا وكنائس. وهي وسائط تعمل على حجب المخلوق عن الخالق أكثر مما تعينه على الوصول إليه، وتنصب في طريقه إليه العقبات والعثرات أكثر مما تمهده له وتسويه، وتجعل رحلته إليه رحلة عصيبة ومحفوفة بالمزالق والمخاطر. وقد اتفق أرباب هذه الوسائط، من مغاربة القرن 15/9 وأوربيي القرن 16 على تأويل أحداث عصرهم تأويلا يزيدها قتامة وحلكة، ونفخوا في مشاعر الخوف والجرم والإثم التي استبدت بأتباعهم، وحملوهم مسؤولية سوء دنياهم وآخرتهم، ورسموا لهم عن أنفسهم صورة العبد السوء والآثم الذي لا يحق له الوقوف من الخالق إلا موقف الوجل الخائف، والذي لابد له وأن يحقق في معاملته مع الله الخشية

من عقاب الدنيا والرهبة من عقاب الآخرة، لبؤس يومه وغده، وانتصبوا بينهم وبين طلب عفوه ومغفرته، وأوهموهم ببيع الثواب والجنة بحطام الدنيا، واغروهم بالتنافس في حيازة صكوك الغفران وإقامة الولائم للتوبة.

وقال كل من زروق ولوتر بأن معاصريهم من أرباب الرئاسة الروحية لا يقدرون لأتباعهم ولا لأنفسهم على شيء، وأن الله هو التواب الغفار الرحيم، وأنهم ابتدعوا فيما يدعون إليه، وأصل ذلك نقص الإيمان. فلزم تحقيق الإيمان، الذي لا يصح علم ولا عمل إلا به، فهو بمنزلة الروح وهما بمنزلة الجسد، لا ظهور له إلا فيهما، ولا كمال لهما إلا به. وقام الإيمان في الزروقية مقام الإحسان، ودار عليه الفيض بالنعم في اللوترية.

ويفضي الموقف العبودي للإنسان تجاه الربوبية، في الزروقية واللوترية، إلى معنى مطلق للحرية. ويقصد بها تحرير وجدان الفرد بإدراكه أن العبودية لله وحده، فيتوجه إليه بكل روحه، ويتحرر من كل العلائق والأغيار. وقد فهمت هذه الحرية الأخلاقية والنفسانية على وجه اجتماعي وسياسي، وأدت إلى ثورة الفلاحين الشهيرة، التي شكلت إحدى نكسات اللوترية في حياة مبدعها.

وكانت حسبة كل من زروق ولوتر على السلطة العلمية والروحية دون السلطة السياسية، ولهما نفس الموقف من القائمين على الرئاسة الدنيوية، من التأكيد على شرعية حكمهم، وتحريم الخروج عليهم، والوصاية بالصبر على المكروه والأذى الذي يلحق منهم. وقد رفض زروق ثورة فاس التي فتكت بيهودها وذبحت سلطانها، لعدم توفر موجب شرعي يحل الخروج على السلطان ونقض الذمة المعقودة لليهود. وأنكر لوتر ثورة الفلاحين وأباح تقتيلهم، واعتبر في نظر البعض أول القائلين بمفهوم الحق الإلهي الذي استند إليه الحكم المطلق، وأول المعبرين عن المفهوم الألماني للدولة المستبدة.

ولا يخفى ما في هذه المقارنة من إيجاز وتبسيط، وعلى الراغب في مزيد من التفصيل والتدقيق أن يرجع إلى التراث الضخم الذي خلفه كل من زروق ولوتر، والذي يشترك ــ بالإضافة إلى خاصية الكم الغزير والنوع العميق ــ في توجهه في عناوينه ومضامينه إلى الفرد، وفي نزوعه إلى التأسيس والتقعيد.

ولم يخطر ببال كل من زروق ولوتر أن يقيما مؤسسة دينية تجمع أتباعهما

ومريديهما المهطعين إليهما من كل أصقاع البلاد الإسلامية والمسيحية، فلم يتخذا زاوية ولا كنيسة. ورغم أن الدنيا أتتهما راغمة، فقد ماتا كما ولدا وعاشا فقيرين. وما ضرهما ذلك في شيء بقدر ما ضرهما استعصاء زمانهما وأهله على الاصلاح، ولم ييأسا من شيء بقدر يأسهما من القرن الذي عاشا فيه، والذي كان على درجة كبيرة من الفساد في أمور الدين، واجتمعت فيه كل نذر فناء الدنيا وقيام الساعة. فكان زروق يدعو ربه أن يقبضه إليه قبل أن يشهد القرن العاشر، الذي هو آخر القرون، وقد استجاب له، وتوفاه في آخر سنة من سني القرن التاسع. ولم تبق للوتر من غاية في آخر أيامه سوى ترصد أشراط الساعة، ولم ير في انقضاض الأتراك على البلاد الألمانية سوى ياجوج وماجوج يطرقون أبواب المسيحية.

* * *

حين نخرج بالزروقية من مجال المقارنة إلى مجال التاريخ، ونحاول معالجتها كحركة إصلاحية دينية عرفها مغرب النصف الثاني من القرن 15/9، فإن أول صعوبة تعترضنا هي غزارة المادة التي خلفها زروق، وتفرقها في مختلف خزانات الدنيا، وبقاؤها على حالتها الخطية، وعدم تحقيق ونشر حتى العشر منها، وعددها يزيد على المائة تصنيف[12]. وإذا كانت التآليف الاصلاحية الكبرى معدودة في التراث الذي أبدعه زروق[13]، فإن هذا لا يعني خلو بقية تصانيفه من مادة مفيدة في الموضوع الذي نحن بصدده، لسريان روح الاصلاح في كل تآليفه، على اختلاف ضروب العلوم التي تنتمي إليها، من تفسير وحديث، وفقه وتصوف، وعلمي الكلام والحروف، ورحلات ورسائل ووصايا، وذكر وشعر : ونشير على سبيل المثال إلى أن كناشه الذي يدخل في باب السير والرحلات، يتضمن مادة غنية ومتصلة اتصالاً وثيقاً بحركته الاصلاحية في حدودها المغربية التي تهمنا. وأن الكلمات القليلة التي قالها في حق معاصره محمد الزواوي البجائي (ت 882/

(12) أفرد ع.ف. خشيم فصلا مستقلا لتراث زروق، وقوامه الفصل الثاني من مونوغرافيته : **أحمد زروق والزروقية**، 77-131.

(13) هي في نفس الوقت أشهر مؤلفات زروق وهي : «**النصيحة الكافية**»، و«**قواعد التصوف**»، و«**إعانة المتوجه المسكين**»، و«**عدة المريد الصادق**»، وسنفصل فيها في حينه.

1477)، والتي جاءت في ثنايا أحد شروحه على الحكم العطائية، والتي تدخل في مضمار التآليف الصوفية، تؤرخ لفصل من فصول حركته الاصلاحية في حدودها الإسلامية الواسعة[14]، وهكذا.

ثم إن كتابات زروق الإصلاحية نفسها لا تعين دائماً على القصد الذي نرومه، لاغضائه فيها عن ذكر الطوائف والمشايخ بأسمائهم، وتعيين بلدانهم وأوطانهم، واكتفائه أحياناً بالإشارة والتلميح كقوله المشارقة والبلاد المشرقية، ومشايخ وأئمة العجم، وطرابلس ومغربنا وبلادنا، وما أشبه ذلك. وذلك لأنه وإن قصد الاصلاح خوفاً من وعيد السكوت عند ظهور البدع، فإنه تحاشى هتك أستار الناس وفضحهم. وعليه ستظل حركته الاصلاحية في عمومها، والمتصلة بتاريخ البلاد الإسلامية الممتدة من مكة إلى بجاية متناثرة وغميسة في تراثه برمته. ولاشك أن كل مشتغل بتاريخ التصوف، في كل بلد من بلدان هذه المنطقة المذكورة، يستطيع أن يتعرف على ملامح بلده وتاريخه في هذا التراث، وأن استخلاص مونوغرافيات قطرية منه هو القمين برسم حدود الأبعاد التاريخية للحركة الاصلاحية الزروقية.

ولاشك في امتياز المجال المغربي في هذه الحركة، وفي كونه قطب رحاها ومحورها الرئيسي ومبتدأها ومنتهاها، وقد سبق القول بصدور زروق في حركته الإصلاحية عن واقع الحياة الدينية بمغرب القرن 15/9، وقصده اصلاحه بالدرجة الأولى، وهذا أوان الشروع في التفصيل في ذلك : يتردد في الكتابات الإصلاحية الزروقية اسمان يحيل عليهما زروق باستمرار، ويقرن بينهما في غالبية الأحيان، وهما الشيخ ابن عباد الرندي (733–792/ 1332–1390)، والشيخ محمد بن قاسم القوري (ت 1467/872). ويمثل الشيخ ابن عباد القدوة التي تأسى بها زروق في سيرته، وهرع على سننه في حركته الإصلاحية، ولا بدع في ذلك فهو أشهر صلحاء المغرب خلال القرن 14/8، وهو تخرج مثله من مدارس فاس المرينية، وتحول من الفقه إلى التصوف، وآمن بالوحدة بين الشريعة والحقيقة، وهو أول شراح حكم ابن عطاء الله السكندري (ت 1308/708)، وهو الكتاب الذي اتخذه زروق رفيقه الذي لا يفترق عنه أينما حل وارتحل، وبلغت شروحه عليه

---

(14) - J.G. Katz, «The worldly pursuits of a would - be walī Muhammad al-Zawāwī al - Bijā'ī (d. 882/1477)», in **AL QANTARA**, 1991, Vol XII, fase 2, pp. 497-521.

سبعة عشر شرحاً. كما حارب ابن عباد بدع وقته، وألف فيها رسائله الكبرى والصغرى، وحذر من التقليد واهمال الأصول. وأثر الشيخ ابن عباد في تراث وسيرة الشيخ زروق واضح كالنهار لا يحتاج إلى دليل، وتتبعه يطول، ويحتاج إلى دراسة مستقلة قد نعود إليها إذا ما سنحت الفرصة بذلك[15].

وقد استمد زروق ثقافته العلمية والصوفية من صميم الحياة الفكرية والروحية بفاس خلال الطور الأخير من أطوار الدولة المرينية، وتخرج في شبابه عن علمائها وسلك على يد صوفيتها[16]. ويبقى القوري[17] أقرب أساتذته ومشايخه إلى نفسه، وأبعدهم أثراً في روحه وفكره، واتصاله به علامة على حسن طالعه. وقد قدر القوري مواهبه العالية، فتولاه بالحدب والرعاية، وقربه إليه وفتح باب بيته في وجهه. واتخذه زروق المثال الذي ظل يدعو إليه، فهو الجامع بين العلم والعمل، وبين الفقه والتصوف، وهو آخر حفاظ المدونة بالمغرب، وأكبر أتباع الشيخ عبد الله بن حمد (ت 7/831، 1428)[18]، الذي كان آية في الزهد والورع والعبادة. ولاشك أن القوري هو الذي وجه ثقافة زروق الصوفية، وأوصل حبله بالتقاليد الفكرية الأصيلة في تاريخ التصوف المغربي، وبالأخص أفكار الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي الحاتمي (ت 1240/638)، الذي كان يقول فيه بأنه أعرف بكل فن من أهل كل فن. كما قرأ عليه بعض التنوير لابن عطاء الله، صاحب الحكم وأخص تلاميذ الشيخ أبي العباس المرسي تلميذ الإمام أبي الحسن الشاذلي (ت 8/656، 1259). وأفاده كذلك في معرفة ومتابعة مختلف المشاكل والقضايا التي كان يعرفها مجتمعه، وكذلك بتمكينه من الاطلاع على الفتاوى التي كانت تصله، والتباحث معه في أمرها، وبالأخص ما تعلق منها بشأن الطوائف الصوفية التي ظهرت في المغرب. وكثير من الأحكام الشرعية التي اعتمدها زروق في حربه

---

(15) عن الشيخ ابن عباد ارجع إلى :

- P. Nwya, **Un mystique prédicateur à la Qarawiyyīn de Fès : Ibn ʻAbbad de Ronda (1332-1390)**, Beirut, 1961.

(16) انظر قائمة أساتذة زروق ومشايخه، والمستخلصة من سيرته الذاتية، وكذا لائحة الكتب التي قرأها عليهم : ع.ف. خشيم، **أحمد زروق والزروقية**، ص 28-30.

(17) انظر ترجمة القوري ومصادرها عند :

- F.R. Mediano, «**Familias de Fez**» XV-XVII, C.S.I.C, Madrid, 1995, pp. 224-226.

(18) **Ibid** pp. 170-172

ضد البدع هي لشيخه القوري مفتي الحاضرة المرينية إما من أجوبته على الفتاوى المختلفة، أو على الأسئلة التي كان يطرحها عليه زروق نفسه.

وستكون لصحبة زروق للشيخ القوري عاقبة خطيرة في سيرته، نتيجة الدور الذي سيلعبه القوري في الفتنة التي عصفت بفاس عام 1465/869، والتي كان وراءها خطيب جامع القرويين وأحد أساتذة زروق الشيخ عبد العزيز بن موسى الورياغلي (ت 1476/881)، والذي أغرى عامة الحاضرة المرينية بسلطانها ويهودها[19]. ولما كان القوري متصدر خطة الافتاء فقد قصده الثوار ليسلمهم فتوى تبيح خلع السلطان عبد الحق المريني ونقض ذمة اليهود، فأبى لعدم وجود موجب شرعي لذلك، فهدد بالقتل وأجبر على اصدار الفتوى المطلوبة.

ولاشك أن زروق قد وقف في صف شيخه القوري في محنته هاته، وأصابه من شرور هذه الفتنة مثل ما أصابه. وقد سبق الحديث عن الأزمة الروحية التي استبدت به على اثرها، حيث ألقيت عليه شبهة اليهودية، وغادر فاس في سياحته الأربعينية المحمومة. ومهما يكن من هول الأثر الذي ستخلفه هذه الفتنة في نفسية زروق، وما أحدثته في حياته من انقلاب، فإن دوره فيها يبقى متواضعاً ولا يتعدى ما ذكرنا، وهو دور يتناسب مع مكانته يومها كطالب مغمور ومريد في بدايات الطريق، ويؤيد ذلك إغفال المصدر المعاصر لهذه الفتنة لذكره. والمصادر المتأخرة بقرن ويزيد عن أحداث فتنة فاس هي التي ستضخم دور زروق في هذه الأحداث، بعد أن أصبح أشهر من نار على علم، وأصبح أمام أهل الطريق من الحجاز إلى المغرب الأقصى، فأحلته محل شيخه القوري، وجعلته ندا لشيخه الورياغلي[20].

---

(19) عن فتنة فاس ارجع إلى :

- M. Garcia - Arenal, «**The revolution of Fās in 869/ 1465 and the death of sultan 'Abd al - Haqq al - Marīnī**», **B.S.O.A.S.**, XLI, 1978, pp. 43-66.

(20) وقع التفصيل في دور زروق المزعوم في أحداث هذه الفتنة في الدراسات التالية :
— ع.ف. خشيم، **أحمد زروق والزروقية**، ص 34-37.

- M. Garcia - Arenal, the revolution, pp. 54-57.
- même auteur, «Mahdi, Murābit, sharīf : l'avènement de la dynastie sa 'dienne», **Studia Islamica**, LXXI, 1990, p. 87.
- id, «Sainteté et pouvoir dynastique au Maroc : la résistance de Fès aux sa 'diens», **Annales ESC**, Juillet-Août, 1990, pp. 1028, 1030, 1031.
- F.R. Mediano, **Familias de Fez**, pp. 225, 262-264.

وعوض الاشتغال باثبات أو نفي هذا الدور المزعوم لزروق الطالب والمريد في هذه الأحداث التي تنافس فيها أرباب الرئاسة الدينية والدنيوية من حكام وشرفاء وعلماء وصوفية، سنبحث في أثر هذه الفتنة الدموية في نفسه، وهو الشاب المرهف الحس والعميق التدين، واليتيم الذي تربى في كنف جدة صالحة وفقيهة أشبعت طفولته بحكايات الصالحين وأهل التوكل، وبمعجزات الرسول ﷺ وغزواته، وغرائب الكرامات والمنقطعين إلى الله، وعلمته في صغره التوجه والتوكل والإيمان بطرق عجيبة. ثم ظفر في شبابه بمرب جامع بين الشريعة والحقيقة فاسلم له قياده في طريق الكمال في الدين.

أحداث فاس ستزعزع كيان زروق الشاب بمثل العنف الذي زعزعت به المجتمع الفاسي برمته : فالسلطان يذبح كما تذبح الأكباش، وتطلق اليد في دماء اليهود وأعراضهم وأموالهم، ويؤذى كل من خالف هذا الفساد والهلاك وعلى رأسهم شيخه القوري متقلد الأحكام الشرعية والمالك لزمام الافتاء. ولم ير زروق في هذا كله سوى محارم بطشية تورث تمكن الظلمة وزيادة الجرأة، وحمل مسؤولية ما وقع لأرباب الفقه والتصوف الذين كان قيام عامة فاس على أيديهم، والذين دفعوا بهم إلى مخالفة الشرع بخلع البيعة ونقض الذمة، ودخلوا عليهم من جهة الدين، حبّاً في الرئاسة الدنيوية وطمعاً في حطام الدنيا. ولم يدر العام على هذه الأحداث التي كرثت فاس حتى جاءها خبر اغتيال الشيخ محمد بن سليمان الجزولي (ت 5/870، 1466)، الذي سمه بعض الفقهاء، وسيوذن موته لاشتعال فتنة أخرى أشد فتكاً وأطول دواماً وأوسع مكاناً، وسيخلع الوطاسي الجوطي قبل أن يكتمل العقد على مبايعته. وفي كل هذه الفتن مسؤولية الفقهاء والفقراء ناشبة، ويدهم في الاخلال بالنظام ضالعة. والأدهي من ذلك فهناك فتنة دائمة وأشد خطورة، يؤججون أوارها كل يوم، وهي الفتنة في الدين، والتوهم بأن الشريعة خلاف الحقيقة، فصار الفقيه لا يتوقف في سب الفقير، بل ويدس له السم، والمتصوف الجاهل لا يتوقف في النفور من العلم وأهله، بل والاعتقاد بأن ظاهر الشريعة حرمان، وأن العبادة في صورها ووجوهها لا تفيد المقصود إلا بإضافة أمر إليها، وأن المقام العجيب لا يدرك إلا بالأمر الغريب. وهكذا وعوض أن يعين الفقهاء والفقراء الناس على الدلالة على أحكام الله، ويشتغلوا بإقامة رسم الدين ورفع مناره واظهار كلمته، ويرسموا المعاملة بين الخالق والمخلوق، ويتعاونوا على

ما يصلح القلوب والأعمال ويحفظ النظام، ها هم يفتنون الناس في دينهم، ويفتحون عليهم باب التفرقة على مصراعيه، ويعينوهم على فشو الجهل، ونقص الإيمان، وذلك حبّاً في الرئاسة والظهور مع الضعف عن أسبابها والقصور.

فتكون فتنة فاس قد فرضت على زروق وشيخه القوري وأمثالهما مسؤولية الحسبة وواجب الاصلاح وعدم السكوت عما حدث ويحدث، رغباً في الوعد ورهباً من الوعيد. ولم يلبث زروق أن رزىء في شيخه القوري الذي توفي عام 1467/872، فيقرر أداء فريضة الحج في العام الذي يليه. وستستغرق رحلته الحجازية سبع سنين كاملة، حج خلالها وجاور بالمدينة، وأقام بالقاهرة ذهاباً وإياباً، وأخذ بها على جملة من العلماء والمشايخ المشارقة، واهتدى بها إلى شيخه وعمدته في الطريق الشيخ أحمد بن عقبة الحضرمي اليمني (824-1421/895-1490)، الذي صدر به في الطبقة الأولى من طبقات المشايخ الذين صحبهم شرقاً وغرباً، واعتبره واسطته الرئيسية في سنده في الشاذلية[21].

وينصح الشيخ الحضرمي زروق بالعودة إلى المغرب ليأسه من المشرق وأهله، فيعود إلى فاس ما بين عامي 879 و4/880، 1475، وفي جعبته، بالإضافة إلى أسانيده العلمية والصوفية الرفيعة، ثمانية شروح على الحكم العطائية، وكتاب «النصيحة الكافية لمن خصه الله بالعافية» الذي ألفه بجامع الأزهر عام 2/877، 1473[22]، وكتاب «الجامع لجمل من الفوائد والمنافع» ويعرف باسم «النصيحة الصغرى»، كتبه عام 3/878، 1474، وبينه وبين كتاب «النصيحة» قدر كبير من التشابه[23]. وقوامهما مجموعة ارشادات ونصائح للسلوك الفردي في الحياة اليومية، لتكون عونا للمسلم في معرفة ما يتفق مع الدين والسنة من التصرفات. وفيهما شيء من أفكار زروق الاصلاحية، من الدعوة إلى طاعة الأمراء إلا في محرم مجمع عليه، والتصديق للعلماء إلا فيما لا يهدي العلم إليه، والتسليم للفقراء فيما لا انكار يجب عليه. وتبقى لهجتهما معتدلة، وعبارتهما موجزة، والقصد منهما

---

(21) ارجع إلى تفاصيل هذه المرحلة من سيرة زروق عند : ع.ف. خشيم، أحمد زروق والزروقية **مرجع سابق**، ص 38-49.

(22) **نفس المرجع**، ص 101.

(23) **نفسه**، ص 97.

النصح لا التشنيع أو التحذير أو الانكار، ويعتبر كتاب «النصيحة الكافية» من أكثر مؤلفات زروق شيوعاً وتداولاً بين الناس.

عاد زروق إلى فاس ليجد أحوال المغرب أسوأ من الحال التي تركها عليه، من اضطراب وانتكاس مملكته، وافتراق كلمة أهله، وعتو قبائل الشاوية في غربه، واستبداد عمر المغيطي (ت 1485/890) بجنوبه، وسقوط ثغري أصيلا وأنفا وبعض سواحل السوس في يد البرتغاليين، وانتقال سلطنة فاس من يد محمد الجوطي إلى يد محمد الوطاسي بعد حرب وتهالك. وتؤرخ المصادر لفساد العلاقة بين زروق وبين فقهاء فاس من أول لقائهم به، وأن النفرة حصلت بينه وبين وفدهم الذي جاء لاستقباله، وأن الأمر تطور إلى ما يشبه القطيعة بينه وبينهم، ولعلها بوادر اتجاه من اتجاهات الاصلاح المضاد التي نشأت عن الحركة الإصلاحية الزروقية.

ورغم الغموض الذي يكتنف السنوات الأربع التي سيمكث زروق خلالها بالمغرب، فإنه من السهل تصور كسفه بدر فقهاء وفقراء الحاضرة الفاسية بوجه خاص ونظرائهم في بقية البلاد بوجه عام، وهروع طلبة الفقه ومريدي الفقر للكروع من حياض علمه الظاهر والباطن، وتشوفهم إلى تحصيل أسانيده العلمية والصوفية الرفيعة، من الفاسيين وغيرهم، ولاشك أنه قد اجتمع عليه منهم خلق كثير. كما اتصل به رجال الطوائف الصوفية، وقدموا إليه من مختلف أصقاع البلاد، والثابت اجتماعه بجماعة من طائفة المريدين أتباع المغيطي جاؤوه من الجنوب[24]، وهي أشهر وأخطر طائفة صوفية على عهده.

والدليل على تصدر زروق للتدريس بفاس خلال المدة التي تهمنا تأليفه لجزء في علم الحديث، ويعرف كذلك برسالة في تحديد مصطلح الحديث[25]، وتعليقه على قصيدة ابن البناء السرقسطي (ت 1251/649)، التي تدور حول أصول التصوف ومبادئه وأخلاق أهله، ويعرض زروق في شرحه هذا تصوراته وأفكاره

---

(24) أ. زروق، **الكناش**، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، رقمه 1385 ق، ضمن مجموع، ص 66. لم يتيسر لي الوقوف على الجزء الذي حققه ونشره ع.ف. خشيم من هذا التأليف، طرابلس، 1980.

(25) ع.ف. خشيم، أحمد زروق والزروقية، **مرجع سابق**، ص 97، 108.

الخاصة من خلال تعليقه على الأبيات، ويأتي باستشهادات ومقتطفات كثيرة، وبخاصة من شيوخ الشاذلية لتأييد رأيه وفهمه للقصيدة. ويعرف هذا الشرح بـ«شرح المباحث الأصلية»، وبـ«اللوائح الفاسية في شرح المباحث الأصلية»[26]. وقد فرغ زروق من هذين المصنفين خلال عام 6/881، 1477[27]. كما صنف خلال هذه السنوات الأربع خمسة شروح كاملة من أصل الشروح السبعة عشر التي خص بها الحكم العطائية، وهي في ترتيبها من العاشر إلى الرابع عشر[28].

ويبقى الحدث الثقافي الكبير الذي عرفته فاس خلال 7/882، 1478، هو إخراج زروق لكتاب «قواعد التصوف»، الذي يعرف أيضاً بالأسماء التالية : «قواعد التصوف على وجه يجمع بين الشريعة والحقيقة ويصل الفقه بالطريقة»، و«قواعد التصوف في الجمع بين الشريعة والحقيقة»، و«قواعد الصوفية»، و«فصول جلية وأصول قواعد الطريقة الصوفية»، و«تعليق على طريقة التصوف»، و«الفصول في الأصول»، و«القواعد الزروقية»[29].

وإذا كان الكتاب يقرأ من عنوانه، فإن هذا التعدد في العناوين والتسميات دليل على غنى هذا التصنيف، الذي يعد بحق شهادة ميلاد الحركة الاصلاحية الزروقية، وأحد آثار المحتسب الجليلة، بل أفضل تصانيفه الصوفية على الاطلاق. وهو تأليف نفيس ضمنه زروق عصارة ثقافته الواسعة وزبدة تجربته الروحية وخلاصة آرائه الاصلاحية، في أسلوب متين شديد التركيز قد تأخذ فيه أحيانا المصطلحات بعضها برقاب بعض في الجملة الواحدة، ورتبه في مئتي وسبع عشرة قاعدة. فجاء كالطود الفكري الشامخ والراسخ وسط طوفان العصر المتلاطم الأمواج، يبسط برنامج مدرسة صوفية يحتاج تفصيله وتطبيقه إلى أمد طويل من السنين. ويدعو إلى نهضة علمية وتعليمية في مضمار التصوف المغربي، تدور على الاجتهاد والتجديد. ويقدم حلولاً لمشاكل عصره، الذي افترق أهله بين فقهائه

---

(26) **نفس المرجع**، ص 113-114.

(27) **نفسه**، ص 128.

(28) **نفسه**، ص 119 ــ 122، 128.

(29) **نفسه**، ص 105، 128.

وقد اعتمدنا من كتاب **«قواعد التصوف»** على الطبعة المصححة والمنقحة من قبل م.ز. النجار والمراجعة من قبل ع.م. فرغلي، دار الجيل، بيروت، 1992.

وفقرائه، وطمع فيه القائم على الرئاسة الروحية في الرئاسة الدنيوية، وانعدم فيه المتوجه بصدق إلى الله.

إن القراء الضمنيين لكتاب قواعد التصوف هم معاصرو زروق من المغاربة دون غيرهم، وهم المقصودون بآرائه وأفكاره ومبادئه دون سواهم. ونرى أن نشر هذا الكتاب في فاس في العام المذكور ولادة طبيعية للحركة الاصلاحية الزروقية في تربتها الأصلية. ونعتقد أن زروق ما كان ليبدع هذا العمل الفذ لو انعدمت الحاجة إليه، وقل الراغب فيه، وفتر التشوف إليه. ولا يستبعد أن يكون اجتماع الأتباع والمريدين بين يدي زروق، وحاجتهم إلى كتاب يرسم لهم معالم الطريق الذي يدعو إليه هو مناسبة هذا التأليف. كما لا نستبعد أن يكون إخراجه لكتابه هذا قد رج الحركة العلمية والصوفية بالحاضرة الوطاسية وفي بقية البلاد رجة عنيفة، وأحدث فيها مثل الأثر الذي يكون لحجر ثقيل يرمى به في بركة راكدة. فقامت قيامة الكارهين لعودته إلى فاس، والمتوجسين من حركته الاصلاحية، فضيقوا الخناق عليه، ودفعوه إلى الهجرة الثانية والأخيرة من المغرب. وا.ل هذه الضجة كانت من العرامة بحيث بلغ صداها إلى القاهرة، فنجد زروق وهو ببجاية، عام 1478/883، يصله كتاب من شيخه الحضرمي يسأله فيه عن «التشويش الذي حصل من بعض الناس» والذي بلغه، ويوصيه بالصبر على ما أصابه، وأن يلوم نفسه ولا يلوم أحداً من الناس[30]. ومع جهلنا بحقيقة ما حدث نلاحظ أن زروق قد غادر المغرب دون أهله، وخلف بفاس زوجته فاطمة الزلاعية وابنيه الأحمدين الأكبر والأصغر، مما يضفي على هذه المغادرة طابع الاستعجال إن لم نقل الفرار والذهول عن الابن والصاحبة. ولم تتسن لزروق فرصة لم شمل بيته إلا في عام 891 أو 6/892، 1487، ورغم مرور ثماني أو تسع سنين على ما حدث، فإننا نجده يحجم عن دخول المغرب، ويفضل الانتظار بالجزائر إلى أن يلحق به زوجه وولده، وكان كذلك على مثل الحال التي غادر عليها المغرب من شدة الضيق والهم. وحتى بعد وفاة زروق، فإن ابنيه المذكورين غادرا مصراتة متجهين غرباً، لكنهما توقفا بمدينة قسنطينة الجزائرية واستقرا بها نهائيا، ولم يصلا المغرب ولم يدخلاه[31].

(30) انظر نص هذه الرسالة عند : ع.ف. خشيم، أحمد زروق والزروقية، **مرجع سابق**، ص 52.
(31) ارجع إلى هذه الأحداث في **نفس المرجع**، ص 62-64.

وتوذن هذه القطيعة الفجائية والنهائية بين زروق والمغرب لبداية المرحلة الأخيرة والحاسمة من حركته الاصلاحية. وهكذا وبعد أن فرغ من تأليف «إعانة المتوجه المسكين على طريق الفتح والتمكين» ببجاية في شهر شوال من عام 883/ 8، 1479، وهو بمثابة التتمة «لقواعد التصوف»، والدليل لأتباعه في حياتهم الباطنة، بعد أن رسم لهم في كتابه السابق قواعد حياتهم الظاهرة[32]. سيفرغ زروق للرد على خصومه، ويؤلف في ذلك التآليف الثلاثة التالية :

- «رسالة في الرد على أهل البدع» : كتاب صغير ذو خطر كبير، بلغ فيه هجوم زروق على خصومه ذروته، وبخاصة خصومه المغاربة، وقد توسع زروق في هذه الرسالة في كتابه «عدة المريد» المذكور بعده[33].
- «النصح الأنفع والجنة للمعتصم من البدع بالسنة» : فيه تشابه كبير بينه وبين «عدة المريد» الذي يليه. والمقارنة بينهما ترجح أن زروقا قد كتب في الموضوع نفسه مرتين على فترات متقاربة، وكانت هذه من جملة عاداته[34].
- «عدة المريد الصادق من أسباب المقت في بيان طريق القصد وذكر حوادث الوقت»، وهو معروف أيضاً «بكتاب البدع»، و«الحوادث والبدع»، ألفه عام 1/886، 1482 ويدور موضوعه على البدعة في الحياة الصوفية، حيث يعرض في مائة فصل موجز موقفه منها، شارحاً معناها مبينا أنواعها وضروبها، وما يجب على المريد تركه أو اتباعه[35].

---

(32) **نفسه**، ص 96، 122.
اعتمدنا من كتاب «**الإعانة**» على الطبعة المحققة والمقدم لها من قبل ع.ف. خشيم، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، 1979.

(33) ع.ف. خشيم، أحمد زروق والزروقية، **مرجع سابق**، ص 108، 285 وما بعدها.
ولم يتيسر لنا الاطلاع على النسخة المخطوطة والوحيدة من هذه الرسالة والمحفوظة في تونس.

(34) ع.ف. خشيم، أحمد زروق والزروقية، **مرجع سابق**، ص 102.
اعتمدنا من «**النصح الأنفع**» على النسخة المخطوطة والوحيدة المتوفرة منه والمحفوظة في الخزانة العامة بالرباط، ورقمها 710جـ.

(35) ع.ف. خشيم، أحمد زروق والزروقية، **مرجع سابق**، ص 95، 96، 124، 128.
اعتمدنا من «**عدة المريد الصادق**» على نسخته المخطوطة والمحفوظة في الخزانة العامة بالرباط، ورقمها 1657 د.

وتمثل هذه التآليف ردة فعل قوية وعنيفة، لعلها في مثل عرامة وشراسة الفعل الذي نجهله، والذي طوح بزروق خارج بلده. كما أنها تؤرخ للطور الأخير من الأطوار الثلاثة التي مرت بها الحركة الاصلاحية الزروقية : والتي بدايتها بذل النصيحة، ومتوسطها بسط القواعد وتقديم الاعانة، ونهايتها كشف الغطاء عن أصل العلة ومكمن الداء. وإذا كان ظفر زروق بصفة «محتسب العلماء والأولياء» قد جاءه من تآليفه هاته بالذات، فإن حسبته فيها كانت على الصوفية بالدرجة الأولى، والذين حملهم مسؤولية الفتنة والبلاء على الأمة، وحاربهم بسلاح البدعة الخطير.

وسنعمد إلى استخلاص النصوص التي همت مشايخ وطوائف التصوف المغربي من هذه التآليف، وسنسوق بعضها كاملاً، لعدم تحقق النفع منه إلا بهذه الكيفية، ولأنها وإن كانت تاريخاً «بدعيا» للتصوف المغربي خلال النصف الثاني من القرن 15/9، فتبقى مع ذلك المصادر الوحيدة لتاريخ التصوف المغربي خلال هذه المرحلة الهامة من مراحله، والتي لا ينازع أحد في كونها مرحلة تحول وانتقال إلى حقبة جديدة من حقبه، بل الحقبة الأخيرة والخطيرة، والتي دخل معها تاريخ المغرب برمته عصراً اصطلح على تسميته بعصر التصوف. والعجيب أن هذه النصوص ظلت لحد الآن هملاً، في الوقت الذي عمت فيه الشكوى من شح مصادر القرن 15/9 بوجه عام، وندرة مصادر تاريخ التصوف خلاله بوجه خاص. وهذه النصوص أقرب من الفم لليد، وسنرى أنه لولاها لضاع كثير من هذا التاريخ، وأن العديد من المصادر اللاحقة لها قريباً أو المتأخرة عنها بقرنين تأخذ عنها وتغترف منها دون الإشارة إليها : ونشير على سبيل المثال إلى أن اللوحة التي رسمها الحسن الوزان (ت. بعد 1528/934) للتصوف ورجاله في المنطقة الواقعة بين فاس والقاهرة، وكذا المعلومات التي جاء بها عن عمر المغيطي شيخ طائفة المريدين، وذلك في كتابه الشهير «وصف افريقيا» كلها مستقاة من هذه النصوص الزروقية، التي يكون قد اطلع عليها لما زار مصراتة عام 1518/924، ومكث بالبلاد الليبية حوالي سنتين[36]. ولعله اعتمد مادة هذه النصوص بكثافة في تأليفه

(36) قارن بين ح. الوزان، **وصف إفريقيا**، ترجمة م. حجي وم. الأخضر، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، 1980، 1 : 84-85، 207-214، وبين أ. زروق، فصل في أمور عمت البلوى بها الغالب فقراء هذا العصر، **النصح الأنفع**، ص 243 وما بعدها؛ ونفس الفصل من **عدة المريد الصادق**؛ وكذا **الكناش**، ص 66-67.

الضائع الذي أحال عليه كثيراً في كتابه «وصف افريقيا»، والمعنون «بمختصر تاريخ الإسلام». كما استفاد من هذه النصوص مؤرخو التصوف المغربي من أهل القرن 17/11، وسنفصل في ذلك فيما سيأتي. وهذا أوان الشروع في عرض هذه النصوص ومناقشتها :

النص الذي سنصدر به منشور، ومقتبس من الرسالة في الرد على أهل البدع، والتي ليست في متناول اليد للأسف. وتذكر هذا تنبيهاً إلى البتر الذي في أوله ووسطه والذي لا مسؤولية لنا فيه، ولحاجة متنه إلى التحقيق. وسبب التصدير به وضوح قصده وتعيينه للمغرب، وإشارته إلى أشهر طائفة صوفية به خلال النصف الثاني من القرن 15/9.

يقول زروق : «... بل كلامنا على شرذمة غلبت وانتشرت في مغربنا هذا، في البوادي والحواضر، وفي البوادي أكثر، وذلك طريق أحدثها رجال لياكلوا بها حكام الدنيا[37]، فيجمعون العوام الجهال ــ من الذكور والإناث ــ الذين صدورهم فارغة وعقولهم قاصرة. فدخلوا عليهم من جهة الدين، وتقرر عندهم أن التوبة إنما هي بحلق الرؤوس، وتلقيم اللقمات والمبينات، والاجتماع عند حلق رأس التائب، والوليمة للتوبة، والذكر بالمداولة والتدوين، والشطح والزعقات، واستعمال العباءات والتسابيح والتصنعات. والاعتراف بأن سيدي فلانا شيخه في ذلك، وأن لا شيخ له سواه...

فإذا أشرفوا على العمارة أخذوا في الذكر على المداولة، فتذبح لهم البقر والغنم، ولهم خدام بعضهم على خيولهم، وياخذون في التنقل من موضع إلى موضع ومن بلد إلى بلد، يتوبون الناس. وزعموا أنهم أظهروا الدين بذلك وأحيوه، وألقوا عندهم أن العلماء قطعوا طريق الله وحذروهم منهم، فاعتقد بعضهم عداوتهم. وافترقوا ــ بكثرة أشياخهم ــ على طوائف شتى، كل طائفة تجر إلى شيخها،

---

(37) نعتقد أن الصواب هو حطام الدنيا، وقد ذهب بنا الظن أولاً إلى أنه مجرد خطا مطبعي، ورجعنا إلى النص الإنكليزي لمونوغرافية ع.ف. خشيم، التي اقتبسنا منها هذا النص للتحقق من ذلك، فوجدنا نفس العبارة rulers of this world. وقد نقلتها M. Garcia-Arenal إلى الفرنسية gouvernants du monde، انظر :

- A.F. Khusaim, Zarrūq the sūfī, op.cit, p. 191.
- M. Garcia-Arenal, Sainteté et pouvoir dynastique, op.cit, p. 1034.

وتطعن في الطائفة الأخرى وشيخها. وتورثت لأجل ذلك المشاحنة والمباغضة بين الأشياخ، حتى ليود كل واحد منهم لو شرب دم الآخر بسبب حكام الدنيا[38]. فباعوا الدنيا بالآخرة، وأضلوا من خلق الله كثيراً، وأفسدوا بذلك إيمانهم. وقد قال الله تعالى في كتابه العزيز : ﴿إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا أولئك ما ياكلون في بطونهم إلا النار ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم﴾[39]»[40].

فمن هي هذه الطائفة ؟

إننا بطرح هذا السؤال نبحث عن البعد الثاني من البعدين التاريخيين للحركة الاصلاحية الزروقية، والذي تزعمته الطائفة المبحوث عنها، والتي شكلت قوام الاصلاح المضاد. فكما تطور الاصلاح اللوتري من اصلاح داخل الكنيسة الرومانية إلى اصلاح خارجها بل وضدها، كذلك حصل نفس التطور في الاصلاح الزروقي، الذي كان في بدايته ومتوسطه ينشد اصلاح التصوف المغربي مع هذه الطائفة المهيمنة على الحياة الصوفية بالمغرب خلال النصف الثاني من القرن 15/9، وربما من داخلها، فلما جوبه من قبلها بالرفض العنيف، وحدثت القطيعة بينهما، تحول هذا الاصلاح في نهايته إلى العمل خارج هذه الطائفة بل وضدها.

ويمكن التمييز في هذا الاصلاح المضاد بين تيارين : تيار التشدد ومعاداة زروق ومذهبه وأتباعه، والذي اتسم في بدايته بشراسة وعنف شديدين، نستشفهما من فرار زروق في وجهه من المغرب، ومن ردة فعله القوية ضده، والتي عبر عنها في الكتابات التي صنفها في الرد عليه، وسيستمر هذا التيار إلى القرن 19/13. وتيار التسامح والاصلاح الذي أقر زروق على درجته الرفيعة في الطريقة، ولم يمار في كون الشرع مدار حسبته، فحاول أن يصحح من أوضاعه ما صح ويبطل ما بطل. ولعل هذا التيار هو الغالب، وإليه يرجع الفضل في اضمحلال حالة التنافي

(38) نفس الملاحظة السابقة.

(39) قرآن كريم، سورة **البقرة**، الآية 174.
قال ابن عباس : نزلت هذه الآية في رؤساء اليهود حين كتموا صفة الرسول ﷺ المذكورة في التوراة، ويأخذون بدله عوضاً حقيراً من حطام الدنيا.

(40) ع.ف. خشيم، أحمد زروق والزروقية، **مرجع سابق**، ص 286.

مع الزروقية حتى كادت هذه الحالة تزول وتنمحي، واستند في ذلك إلى وحدة الأصل الشاذلي التي تجمعه مع الزروقية، والتي مهدت لهما معا الهيمنة على الحركة الصوفية بالمغرب من القرن 16/10 إلى هلم جرّاً، وبلغ هذا التيار أوجه في نهاية القرن 17/11.

ونذهب إلى الإجابة رأسا بأن الطائفة المقصودة هي الطائفة الجزولية بالذات، والتي يحسب زروق وطريقه عليها في العديد من المصادر والدراسات. وإنه لقول خطير العواقب على تاريخ التصوف المغربي خلال حقبته الأخيرة والحاسمة هاته بوجه عام، وعلى تاريخ الطائفة الجزولية بوجه خاص. قول يعكر صفو الصورة المتداولة عن هذا التاريخ، ويلقي بظلال الشك على الكيفية التي تم بها تحقيبه، وعلى العديد من الأنظار التي راجت بصدده.

وتكفي مطالعة كتاب «ممتع الأسماع» الذي يؤرخ به محمد المهدي الفاسي (ت 1698/1109) للطائفة الجزولية، للخلوص إلى تأكيده على نفس العناصر التي يذكرها النص الذي يهمنا، والتي امتاز بها تاريخ هذه الطائفة على عهد مؤسسها ومن بعده، وهي الانتشار الواسع، والدعوة إلى اظهار الدين، وإحياء الطريق وتجديده، وقص شعر التائب، والاصطدام بالفقهاء: «فانتفع به (الجزولي) خلق كثيرون، وتخرج على يده مشايخ مشهورون، وحييت به البلاد والعباد، وجدد الطريقة بالمغرب بعد دروس آثارها وخبو أنوارها، وانتشر به الفقر واللهج بذكر الله والصلاة على النبي ﷺ في سائر بلاد المغرب. وصار أتباعه في جميع نواحيه، ولقد ذكر بعضهم أنه اجتمع من المريدين بين يديه اثنا عشر ألفا وستمائة وخمسة وستون... ثم تفرقوا في البلاد، فأخذ الناس عنهم، وانتشر أتباعهم، واشتبكت فروعهم، وامتدت إلى هلم جرّاً... وقد كان كثير من أصحابه أيضا تصحبه الآلاف من المريدين، وترد عليه الآلاف من الزوار والوافدين»[41]. و«كان الشيخ أبو عبد الله الجزولي يقص شعر التائب، وأخذ بذلك أصحابه بعده»[42]. وقد كتب الجزولي: «معشر الفقهاء بلغني عنكم أنكم انكرتم على عبد الكريم

---

(41) م. المهدي الفاسي، **ممتع الأسماع في الجزولي والتباع وما لهما من الأتباع**، تحقيق ع. العمراوي وع. مراد، فاس، 1989، ص 3.

(42) **نفس المصدر**، ص 16.

المنزاري أشياء ومن معه من المريدين المحبين، وحكمتم عليهم بالجهل والكفر وغير ذلك، من غير دليل من كتاب ومن سنة، واتبعتم أهواء الذين لا يعلمون، وعصيتم الله في طرد الفقراء الزائرين. ليس هذا من أفعال أهل العلم، الزاهدين في الجاه والرئاسة... وأنكرتم عليهم اقبال المخلوقات... وأنكرتم عليهم حلق الرأس»[43].

ويباعد بين ما كتبه أحمد زروق عن الطائفة الجزولية، وبين ما كتبه عنها محمد المهدي الفاسي قرنان كاملان من الزمن. وتستدعي المقارنة بينهما الكلام عن الصعوبة التي تكتنف تاريخ الطائفة الجزولية، والكامنة في سياق تأليف هذا التاريخ في نهاية القرن 17/11، غداة قيام دول الطوائف الجزولية، التي استبدت بأمور المغاربة الدينية والدنيوية زمان الفترة من هذا القرن، وانتساب غالبية المؤرخين إليها، وتأثرهم في النظر إلى بداياتها بمنظار حاضرهم الذي بلغت فيه أوج انتشارها وأقصى هيمنتها. فلزم الرجوع إلى نظر المعاصرين للجزولي، للتأكد من صحة هذا النظر أو بطلانه. وما دمنا لا نتوفر من النصوص المعاصرة إلا على التي حررها زروق، والتي تنحو جميعها ــ كما هو الشأن بالنسبة للنص المصدر به والنصوص التي ستأتي بعده ــ إلى إفادة نوع من التطابق الذي يكاد يكون تامّاً بصدد وقائع وأحداث تاريخ الطائفة الجزولية، كما تصفها مصادر القرن 17/11 المتأخرة. فإن هذا التواتر في نقل أخبار هذه الطائفة، يدل على اعتماد النصوص الزروقية من قبل مؤرخي هذه الطائفة المتأخرين من أهل هذا القرن، والذين لم يزيدوا على تأويل أحداثها ووقائعها تأويلاً جديداً. بل إن بعض الأمور التي أنكرها زروق على معاصريه من أعلام الطبقة الأولى في الجزولية، ستنشأ عنها مباحث صوفية مهمة نشطت الحركة الفكرية داخل المدرسة الجزولية. ومن بينها وأهمها قضية قص الشعر التي جعلها الجزولي وأتباعه من أركان وشرائط التوبة ومن شعار الطريقة[44]، والتي ظلت مثار انكار وجدال بين الزروقيين والجزوليين، كما حدث بين محمد بن علي الخروبي (ت 1556/963) ــ وهو أحد زعماء الاتجاه الاصلاحي الذي تفرع عن الزروقية بالمغرب الأوسط ــ وبين أبي عمرو القسطلي

---

(43) **نفسه**، ص 17.

(44) **نفسه**، ص 16–20.

(ت 1567/974) المتصدر لمشيخة أشهر زاوية جزولية بمراكش[45].

وتشذ الصورة التي رسمها زروق للطائفة الجزولية على عهده عن الصورة المتداولة عنها لحد الآن، والتي تؤكد على قيامها بوظيفة الجهاد بالأساس : فلا وجود فيها لأطواق جزولية تأخذ بخناق الثغور والسواحل المحتلة، بل شبكة واسعة ومنتشرة تغطي حواضر وبوادي البلاد، والبوادي أكثر. وأتباعها في حركة دائمة ودائبة من موضع إلى موضع ومن بلد إلى بلد، لا لحث الناس على الجهاد ومقاتلة العدو، بل لدعوتهم إلى التوبة والاقلاع عن الذنوب، وإقامة الولائم لذلك، وقد افترقوا إلى شيع وفرق مختلفة ومتنازعة، واجتمعوا على معاداة الفقهاء وتحذير الناس منهم. وهذا التغلغل في دواخل البلاد، وفي مختلف أصقاعها، وفي حضرها وبدوها، مفيد للتعبئة والاعداد للحملات الجهادية الظافرة التي ستتزعمها الزوايا الجزولية. وتبقى للنصوص الزروقية ميزة التفرد بخبر هذا الفصل المجهول من تاريخ الطائفة الجزولية، وهو السابق والممهد للدور الجهادي الذي سيعرض له زروق أثناء حديثه عن تعلق الطائفة الجزولية بالمصالح العامة.

ويؤرخ زروق للطوائف الصوفية على عهده، والمنتشرة في بلاد الإسلام التي زارها شرقا وغربا، وذلك في الفصل الذي عقده «لذكر من ظهر في هذه الأزمنة بحوادث لم تسمع فيما قبل، وأصله في ذلك الغباوة والجهل»، من كتابه «عدة المريد» وشبيهه «النصح الأنفع». ولا يصنف هذه الطوائف تصنيفا أفقيا وجغرافيا بحسب البلدان التي تنتمي إليها، بل يصنفها تصنيفا عموديا بحسب مقاييس ثلاثة هي العلم أو الأحوال أو الأعمال، التي بنى على أساس التعلق بإحداها ثلاث طوائف كبرى، وجعلها أنواعاً. وأغضى زروق — سيراً على نهجه — عن ذكر هذه الطوائف ومشايخها بأسمائهم، وهو يعلم أن معاصريه وقراءه الفعليين والضمنيين منهم ليسوا في حاجة إلى هذه التسميات، التي هي بالنسبة لهم من قبيل الواضحات التي شرحها من المفضحات، لأنه وصفها لهم وصفا دقيقا، ورسمها لهم رسما واضحا وضوح النهار لا يحتاج إلى دليل. ويختلف الأمر بالنسبة للمؤرخ المعاصر الذي يحتاج إلى جهد جهيد للتوصل إلى معرفة كل طائفة باسمها

(45) م. حجي، **الحركة الفكرية بالمغرب على عهد السعديين**، فضالة، 1976، 1 : 170–172.

وكل شيخ باسمه، ويلزمه تدعيم ذلك بنصوص ثابتة، وليس بالاعتماد على مجرد الحدس أو الجامع أو المواطأة.

ونمر على الطائفة الأولى المتعلقة بالعلم وأنواعها الثلاثة، ونقف عند النوع الأول من الأنواع الثلاثة التي تنقسم إليها الطائفة الثانية المتعلقة بالأحوال، والذي جعله زروق قوام طائفة يقول إنها : «طائفة ادعت أنها ترى رجال الغيب من الخضر عليه السلام وأمثاله، وتخبر في ذلك بأمور اما كذبا صراحا أو تلبس عليها الأمر بخيال شيطاني ونحوه، فهلكت في الهالكين وربما أهلكت غيرها. ولقد سمعت أن بعض هذه الطائفة ادعى أن الخضر نبي مرسل، وقال أرسله الله لقوم في البحر يقال لهم بنو كنانة، قال من قال بولايته تنقصه وتنقيص النبي كفر. كذا حكى لي من أثق به أنه سمع ذلك من لفظه»(46).

يستعمل زروق كلمة «بعض» الملتبسة المعنى في الدلالة على الفرد والجماعة لخطورة الشخصية التي يقصدها، وهو الشيخ محمد بن سليمان الجزولي بالذات، وهو القصد الذي صرح به مؤرخو الجزولية المتأخرون. يقول محمد المهدي الفاسي في «تحفة أهل الصديقية» : «وقد كان الشيخ الجزولي، رضي الله عنه، يلقى الخضر عليه السلام. وهو وإن كان من أهل الغيب، لكنهم أثبتوا لقاءه، واعتمدوا الأخذ عنه. وقال فيه الشيخ الجزولي، في حزبه، انه القدوة للأخيار في كل زمان، وأثبت له الرسالة لقوم يقال لهم بنو كنانة، والله أعلم»(47). وكان قد ساق ضمن أقوال الشيخ الجزولي من «الممتع» قوله : «قال لي سيدنا أبو العباس الخضر عليه السلام : يا نعم الحبيب أمرت أن تصرف أصحابك في البلدان ليجلبوا لك أهل السعادة من الرجال والنساء. وقال أبو العباس : يا نعم الحبيب ان استطعت أن تقصص سبعين ألف مرة فافعل، فإن في كل مرة يزيد ذلك نوراً وبرهانا ببركة الحبيب محمد ﷺ، فطوبى لمن جعلت يدك على رأسه»(48).

---

(46) أ. زروق، **عدة المريد**، و12 ظ.
— نفس المؤلف، **النصح الأنفع**، ص 170.

(47) م. المهدي الفاسي، **تحفة أهل الصديقية بأسانيد الطائفة الجزولية والزروقية**، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، رقمه 76جـ، ص 92–93.

(48) نفس المؤلف، **ممتع الأسماع**، **مصدر سابق**، 17–18.

وهذا جانب آخر من الجوانب المعتمة من تاريخ الطائفة الجزولية، ويتعلق بقضية قديمة في الشاذلية، قدمها في التراث الإسلامي بوجه عام، وفي التصوف بوجه خاص، وهي المعروفة بالخضرية. وهي في نفس الوقت قضية راهنة بالنسبة لأهل القرن 15/9 من المغاربة والمشارقة على حد سواء، والذين شغفوا بسماع أخبار الخضر، وتشوفوا إلى الوقوف على حقيقة خبره، وأكثروا من السؤال عنه هل هو نبي أو ولي، وهل عمر إلى أن أدرك بعثة النبي ﷺ وعاش بعده، أو مات قبل ذلك، أو هو حي باق ؟ وقد استجاب لهذه الحاجة الملحة أحمد بن حجر العسقلاني (ت 1442/852)، وهو معاصر للجزولي، فألف كتاب «الزهر النضر في نبإ الخضر»، الذي جمع فيه التصانيف السابقة في موضوعه، وأضاف إليها أشياء ظفر بها بطول التتبع[49]. ونعتقد أن رواج الخضرية خلال القرن 15/9 له علاقة بالألفية والاعتقاد بعدم مجاوزة الأمة العام الألف، لما تواتر من أن الخضر أعطي الخلد إلى الصيحة الأولى، وأنه لا يموت إلا في آخر الزمان عند رفع القرآن، وأنه حي إلى أن يخرج الدجال، فهو الرجل الذي يقتله الدجال ثم يحييه.

ويذهب الجزولي مذهب القائلين ببقاء الخضر ولقائه والنقل عنه، وينسب إليه الاذن بقص شعر التائب، ويجعله نبيا ورسولا، ويكفر من يقول انه ولي. وهو ما يرفضه زروق، لأنه زيادة عقيدة في الدين على غير أصل ولا مستند صحيح. ولاشك أن قول الجزولي بتكفير القائل بولاية الخضر قد نجمت عنه عواقب، لوجود المنكر لنبوة الخضر قديما وحديثا، ومن أهل الفقه والتصوف.

وتطور أمر الخضرية في تاريخ الطائفة الجزولية تطورا خطيرا، تابع زروق مختلف مراحله، وشارك في مجرياته، وتفرد بتسجيل وقائعه في عدد من مؤلفاته. ولنبدأ بتتمة النص الذي نحن بصدده، يقول زروق : «ثم ظهر بعد هذا الشيخ من تلامذته من ادعى أنه يأخذ عن الخضر الاحكام، فدعا الناس لاتباعه، وحملهم على أمور مفارقة لأصل الملة المحمدية، فيما ذكر لنا. واحتج في ذلك بقصة الخضر مع موسى عليه السلام[50]، واحتجاجه باطل لأن موسى عليه السلام إنما التزم التسليم له، لا اتباعه فيما يأمره به من صورة المنكر، وهو إنما ألزمه الصبر عليه لا وجوب

(49) شرحه وعلق عليه س.ح. حلبي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988.
(50) قرآن كريم، سورة **الكهف**، الآيات 64-81.

اتباعه، مع أنه لم يأت بأمر ينكره عليه العلم في نفس الأمر حسبما دل عليه كلامه حين بين له الوجوه التي تصدق لأجلها، فلم يأت إلا ما هو جائز في الشرع، وإنما اختص باطلاعه على السبب دون غيره. وهذا على التسليم أنه نبي، وهي مسألة تنازع فيها العلماء، ومع ذلك فلم ينقل عنه حكم خاص غير ما ذكر من التصرف الخارق للعادة، وقد مر ما فيه. ثم ذهب أن الخضر عليه السلام يأتي بأحكام، فشريعة نبينا محمد ﷺ ناسخة لجميع الشرائع. وهذا أصل في الدين يتعين اعتقاده، ومخالفه كافر اجماعا... ولقد بلغني أن هذا الرجل بلغ به الأمر إلى أن قال ان ارتفعت أحكام القرآن فلم يبق إلا ما قال له قلبه عن ربه، وهذا كفر وضلال. وقال لي بعض الناس : كنا عنده نقرأ القرآن، فوقف علينا وقال ارتفعت بركة القرآن و لم يبق الفتح إلا في الذكر، ونحو ذلك... وذكر أنه ظهر بخوارق العادة، ويدعي مع ذلك الولاية بل الوراثة، وكل ذلك مكر واستدراج...»[51].

وبعد عقد من الزمان على الفراغ من هذا النص، يعود زروق إلى أحداثه ليدونها من جديد في سيرته الذاتية التي صدر بها «كناشه». فأفاد أسلوب السير هذه الأحداث وضوحاً وتفصيلاً، وحصل الانتقال من التلميح إلى التصريح، وتم ذكر الأعلام بأسمائهم، وضبط الوقائع بتواريخها. وهذا نصها : «دخول سنة 870... قدم علينا من تلامذة سيدي محمد الجزولي مع الصغير السفياني، فصححوا عندنا موت الشيخ الجزولي. قال الصغير : مات في صلاة الصبح، اما في السجدة الثانية من الأولى، أو في الأولى من الثانية منها. قال : وقلنا له آخر تلك الليلة، الناس يذكرون فيك شأن الفاطمي، أو ما في معنى هذا. فخرج وقال ما يدوروا الا ما يقطع رقابهم، والله يسلط عليهم من يقطع رقابهم. كرر الدعاء مراراً، فكان ظهور دعوته في عمر المغيطي. بلغني ليلة أن الفقيه ابا عبد الله القوري جاءه سؤال في شأنه فبادرت إليه، قال خرج من يدي، قلت فما مقتضاه ؟ قال مداره على أنه يقول احكام القرآن والسنة ارتفعت و لم يبق الا ما قاله قلبه عن ربه. قلت : وقد شاع من أمره أنه يقول إنه وارث النبوة، وأن له أحكاما تخصه، كمسألة قصة الخضر مع موسى، وأن الخضر حي ولي مرسل، وأنه يلقاه ويأخذ

(51) أ. زروق، **عدة المريد، مصدر سابق**، و12ظ ــ و13و.
ــ نفس المؤلف، **النصح الأنفع، مصدر سابق**، ص 170.

عنه، بل يدعي ذلك من هو دونه من تلامذتهم. وقال لي بعض أهل الصدق والعدالة في الأخبار : رأيته في حياة الشيخ يأتيه بألواح فيها كلام كثير منسوب إلى الخضر، فلا يقول له في ذلك شيء (كذا)، غير أنه أثنى عليه في ذلك كثيراً، فقال جزاك الله بنا (كذا) خيرا. وكان افتتاح أمره أن قام منتصرا للشيخ في الذين سموه، إذ سمه بعض الفقهاء، ولم يزل بهم حتى قتلهم. ثم صار يدعو الناس إلى اقامة الصلاة ويقاتلهم عليها، فنصره الله عليهم. ثم عاد يطلب المنكرين عليه وعلى أصحابه وشيخه، ويسميهم مجاحدين، ويسمي أصحابه المريدين بضم الميم، وما أحقهم بالفتح. ولقد لقيت منهم أناسا، فرأيت كذبا كثيرا، ودعوى عريضة، وجهلا عظيما. وحاصل أمرهم الشوشة في الرأس، والسبحة في العنق، والسيف في اليد، والذكر في اللسان، والخروج عن الحق في الأفعال... ثم أراح الله المسلمين منهم قرب سنة 890، وبقي ولده على حالة لا عبرة بها في باطل ولاحق. وكان الذي قتله امرأته وربيبه»[52].

وتطرح هذه النصوص أول ما تطرح قضية تاريخية شائكة، ربما كانت العقبة الكؤود التي اعترضت سبيل التيار الجزولي المصلح في محاولته رأب الصدع بين الجزولية الزروقية، وتدور حول طبيعة العلاقة التي تكون قد نظمت بين الجزولي وزروق. وتنفي البداهة أن يكون زورق قد أخذ عن الجزولي أو انتسب إلى طريقه أو صحب أتباعه، مادام موقفه من الطائفة الجزولية شيخا ومذهبا وأتباعا، والمستخلص من هذه النصوص، هو موقف المنكر المعترض. كما يعبر ذكر زروق للجزولي فيها عن نوع من المسافة التي تباعد بين الذاكر والمذكور : فهو يشير إليه أول الأمر اشارة ملتبسة بعبارة «بعض هذه الطائفة»، ثم يعين مكانته بعبارة «هذا الشيخ»، ثم يضطر بعد مرور عقد من الزمان إلى ذكره باسمه «سيدي محمد الجزولي»، ثم لا يلبث أن يعود سريعا إلى الحديث عنه بلقب «الشيخ». والأكثر من ذلك فقد عدد زروق في «كناشه» أساتذته ومشايخه من المغاربة والمشارقة، ولم يذكر الجزولي ضمنهم[53]، مما يقطع بعدم أخذه أو تتلمذه عليه. ولو كان

---

(52) أ. زروق، **الكناش، مصدر سابق**، 66-67.

(53) ع.ف. خشيم، أحمد زروق والزروقية، **مرجع سابق**، 28-29.

هذا حصل لتصدر زروق الطبقة الجزولية الأولى في كتب الطبقات، ولما اضطر محمد المهدي الفاسي مؤرخ الطائفة الجزولية الى تذييل «الممتع» «بالتحفة».

وحين تحققت الهيمنة للطريقة الشاذلية في المغرب من طريق الشيخين الجزولي وزروق، خلال القرنين 10 و16/11 و17، وتداخلت الأسانيد الجزولية والزروقية فيها، وأصبح الطريق المزدوج الجزولي ـــ الزروقي الموصل إلى الامام الشاذلي يفضل عن الطريق إليه من أحدهما منفردا، مست الحاجة إلى عقد صلة بين الشيخين. وتم ذلك أول ما تم في الترجمة التي عقدها أحمد بابا السوداني (ت 1627/1036) للجزولي من كتابه «نيل الابتهاج» المصنف عام 1597/1005، وذيله «كفاية المحتاج» الذي فرغ منه عام 1603/1012، وفيهما يقول إن زروق لقي الجزولي بفاس[54]. والغريب أنه لا يشير إلى هذا اللقاء في ترجمته لزروق من كتابيه المذكورين[55]. والتاريخ يأبى ذلك، إذ المعلوم أن الجزولي عاش المرحلة الأخيرة من حياته بعيدا عن فاس، وفيها أربع عشرة سنة قضاها في الخلوة بتيط، ومدة تقرب من الأربع سنين استقر خلالها بآسفي ثم بأفوغال إلى وفاته، وهذا يعني أنه حين قدم فاس قدمته الأولى أو الثانية كان زروق لايزال طفلا في عامه السادس[56].

وستردد المصادر اللاحقة «للنيل» و«الكفاية» أصداء هذا اللقاء الغامض والمزعوم[57]، بل ستزيد عليه بالقول تارة بأن زروق كان خديما للجزولي[58]،

---

(54) أ. بابا السوداني، **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، أشرف على طبعه وقدم له ع.ع. الهرامة، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، 1989، ص 545.
ـــ نفس المؤلف، **كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج**، تحقيق م. مطيع، 1987، رسالة جامعية مرقونة ومحفوظة بخزانة كلية الآداب بالرباط في ثلاثة أجزاء، 2 : 399.

(55) أ. بابا السوداني، **نيل الابتهاج، مصدر سابق**، ص 130-134.
نفس المؤلف، **كفاية المحتاج، مصدر سابق**، 1 : 132-133.

(56) انظر هذه التفاصيل من سيرة الجزولي عند : ح. الجلاب، **محمد بن سليمان الجزولي مقاربة تحليلية لكتابته الصوفية**، تينمل للطباعة والنشر، مراكش، 1993، ص 18-22.

(57) م. المهدي الفاسي، **ممتع الاسماع، مصدر سابق**، ص 6.
نفس المؤلف، **تحفة أهل الصديقية**، ص 65.

(58) **نفسه**، ص 95.

وتارة بأنه هو الذي أرشد الجزولي إلى مربيه وشيخه محمد أمغار بتيط ![59] كما تجعله من شراح دلائل الخيرات[60]. وستحذو الدراسات الحديثة حذوها، فتسلك الجزولي في أسانيد زروق في الشاذلية، وتجعل الزروقية من فروع الجزولية[61].

ومهما يكن فمعاصرة زروق للجزولي ثابتة وأكيدة، وكان في شرخ شبابه لما ظهر أمره وحدثت وفاته. وعلاقة زروق بكبير تلامذة الجزولي، وصدر الطبقة الأولى من أتباعه، محمد الصغير السهلي (ت 2/918، 1513) علاقة حسنة، وقد تمت بينهما لقاءات ومكاتبات[62]. كما أكد زروق اتصاله بالعديد من أتباع طائفة المريدين التي تصدر مشيختها عمر المغيطي[63]. وكلها معطيات تحسب لفائدة الأخبار التي دونها عن الطائفة الجزولية. وتؤكد هذه الأخبار على ظهور الحركة الجزولية بالدعوة الخضرية، وإشاعتها الاعتقاد بأن الخضر حي وموجود بين أهل القرن 15/9، وأنه نبي ورسول، وأن صاحبه هو الجزولي، الذي يلقاه ويكلمه، وعنه أخذ الاذن باتابة الناس بقص الشعر. وحسمت الجزولية بذلك مسألة نبوة الخضر المتنازع فيها بين علماء الإسلام، وجعلتها نبوة راهنة، يلقى صاحبها الناس ويكلمهم، وشهرت سلاح الكفر في وجه كل من ينكر هذه النبوة أو يقول بولاية الخضر.

ويبدو من هذه الأخبار أن ظهور الجزولي بالخضرية كان بمثابة التمهيد والتوطئة للدعوة الفاطمية والمهدوية، ومن قبيل الوسيلة التي تنتهي بتحقيق الغاية. لكن أمر الخضرية تطور في نطاق الجزولية تطوراً لم يرمه الجزولي ولم يقصده، كما لم يكن

---

(59) ح. الجلاب، محمد بن سليمان الجزولي، **مرجع سابق**، ص 20.

(60) ع.ف. خشيم، أحمد زروق والزروقية، **مرجع سابق**، ص 111.

(61) لا سبيل إلى حصر هذه الدراسات التي تشمل كل ما كتبه الأجانب والمغاربة حول هذه المرحلة من تاريخ التصوف المغربي، ومنطلقها جميعا ما كتبه E. Michaux-Bellaire (1912)، الذي جعل هذه المرحلة الحقبة الأخيرة من حقب تاريخ التصوف المغربي، وجعل على رأسها الشيخ محمد بن سليمان الجزولي.

(62) أ. زروق، **الكناش**، **مصدر سابق**، ص 66.
— م. المهدي الفاسي، **ممتع الأسماع**، **مصدر سابق**، 13.

(63) أ. زروق، **الكناش**، **مصدر سابق**، ص 66.

في امكانه التحكم فيه أو ضبطه، وذلك باتساع دائرة صحابة النبي الخضر، وشمولها تلميذه عمر المغيطي وغيره من تلامذتهما معاً. وأصبح المغيطي يأتي شيخه الجزولي بألواح فيها كلام كثير ينسبه إلى الخضر، ولم يكن يقول له في ذلك شيئا، غير الثناء عليه والدعاء له بالخير. وهكذا أصبحت الخضرية غاية في ذاتها، ودعوى خطيرة مآلها تعطيل الشريعة، وهذا ما حصل بعد وفاة الجزولي، إذ ادعى المغيطي إراثة النبوة عن الخضر، والاتيان بأحكام غير أحكام الكتاب والسنة. كما تعطل هذه الدعوى على المستوى الصوفي السند الذي ينتهي إلى الرسول ﷺ، بل وتتجاوزه مادامت هناك روايات تجعل الخضر ابن آدم من صلبه.

وتفيد هذه الأخبار اصطدام الحركة الجزولية بمعارضة الفقهاء، الذين كانت نهاية الجزولي على يد بعضهم، وتهتم أكثر بالفتنة التي أشعلها المغيطي وأججها إلى تاريخ وفاته[64]. ولا تذكر له لقب السياف الذي اشتهر به في المصادر المتأخرة، ولا تشير إلى حمله لشلو شيخه في تابوت والمقاتلة به، ولا إلى بنائه بزوجة شيخه وابنته. وسيعتمد مؤرخو الجزولية خلال القرن 17/11 نصوص «الكناش» دون نصوص «عدة المريد» وشبيهه «النصح الأنفع»، ويحتجوا بها في تصحيح تاريخ وفاة الجزولي المختلف فيه، وفي تكذيب ما راج من زواج المغيطي من زوج الجزولي وابنته، وتجاوزوا في النقل منها عن الفقرات التي تحمل الجزولي مسؤولية ما ظهر به تلميذه المغيطي من القول بارتفاع أحكام الكتاب والسنة، ولخصوا ذلك في العبارة التالية : «ثم ذكر — أي زروق — بعض ما كان عليه هو — أي المغيطي — وأصحابه من الجهل والفساد والخروج على الحق»[65].

وسنتجاوز بدورنا عن الدخول في تفاصيل النوعين الثاني والثالث من الطائفة الثانية المتعلقة بالأحوال، واللذين عقد لهما زروق فصلين خاصين بهما من «العدة» و«النصح»، لعدم اختصاص الطائفة الجزولية بهما لوحدها، ولأنهما من المظاهر السائدة في الحياة الصوفية المغربية خلال القرن 15/9، ومن أمورها العظام خلال

---

(64) لم تنته هذه الفتنة بوفاة المغيطي كما يفهم من نص الكناش، بل استمرت إلى العقود الأولى من القرن 16/10. ويذكر الحسن الوزان الذي مر بقلعة المريدين عام 3/919، 1514 مع فرسان الأمير السعدي أن رماة هذه القلعة قد أصابوا بعضهم؛ **وصف افريقيا**، ص 85.

(65) م. المهدي الفاسي، **ممتع الأسماع**، **مصدر سابق**، ص 12، 13، 15.

القرن الذي يليه، ويهمان دعاة الفناء والتصرف بغير اختيار وطوائف المجاذيب[66].

وتصدق نفس الملاحظة على القسم الأول من الطائفة الثالثة المتعلقة بالأعمال، وهم طوائف المتشبهين بالصوفية، العادلون إلى رخص المذهب من السماع والاجتماع، والموثرون التزين بالمرقعات المزينة والسبحات المزخرفة والسجادات المزوقة والعكاكيز الملفقة[67]. وإذا كانت خصائص القسم الثاني من هذه الطائفة مشتركة هي الأخرى بين مختلف الطوائف الصوفية المغربية، فإن اختصاص الطائفة الجزولية ببعضها في الوقت كالفاطمية، أو اشتهارها بها كالجهاد، زيادة على هيمنتها على معظمها للانتشار الواسع الذي تحقق لها في مغرب القرن 15/9، كلها قرائن تدل على أنها المقصودة بالدرجة الأولى من قبل زروق.

يقول زروق عن أتباع هذا الاتجاه : «قوم آثروا المصالح العامة، وتتبعوا الفضائل، فجنحوا لاطعام الطعام، واستيلاف العوام، ومعاناة الظلمة في الرد على الظلم، تارة بالشفاعة وتارة بمفارقة السمع والطاعة. ورأوا في ذلك دينا قيما وصراطا مستقيما، فدعاهم ذلك إلى الخروج عن الحق والاضمار، واضطرهم لوجود الرئاسة والاستظهار. فاحتاجوا لما يقوم به ناموسهم وما يصح به صولتهم وعبوسهم... وسرى لهم ذلك من الدخول فيما لا حاجة به، وربما كان فيه حتف أحدهم، من الكلام في الفاطمي، وذكر زمنه وترصده والبحث عنه. حتى لقد رأيت بعض أكابر بلدي هجر وطنه، ولازم موضعا تضيق فيه أخلاق أمثاله، وهو صابر على ذلك سنين لترصد هذا الأمر، ثم مات في ترصده ذلك رحمة الله عليه... هذا مع أن كثيراً من العلماء يقول بأن الفاطمي قد انقضى زمانه فيما مضى، وأنه عمر بن عبد العزيز وغيره على اختلافهم في ذلك. والحق أن الأمر فيه مبهم، وأن الاشتغال به مما لا يعني، لاشتباه الأمر واضطرابه، مع عدم الاضطرار إليه. وهب أنه نزل بباب المدينة التي أنت فيها، أليس في عنقك بيعة أميرها، فلا يحل لك الخروج عنه، ولا الخروج إليه، لما في رقبتك من حق أميرك ؟ هذا ان تحقق، فما ظنك والأمر متوهم الصحة في أصله غير محقق التأخر في وقوعه ! نعم المثير

(66) أ. زروق، **عدة المريد الصادق، مصدر سابق**، و12و — و14و.

(67) **نفس المصدر**، و14و — و14ظ.

لهذا الأمر إنما هو حب الرئاسة وبغض الأمراء، وهو دسيسة من حب الدنيا، وطلب الفضول، والاشتغال بما لا يعني، أعاذنا الله من البلاء بمنه وكرمه. ومن ذلك التعرض للأمور الجمهورية كالجهاد ورد الظلامات، وتغيير المناكر بطريق القهر والاقتدار دون يد سلطانية، ولا ما يقوم مقامها من المراتب الشرعية، وفي ذلك من فتح باب الفتنة وهلاك الضعفاء من المسلمين بغير حق ولا حقيقة»[68].

ولعل زروق يقصد الجزولي بقوله «وربما كان فيه حتف أحدهم من الكلام في الفاطمي»، وهو القصد الذي صرح به في «الكناش» حين ذكر بأن الجزولي سقي السم ليلة أخبره صحبه بأن الناس يذكرون فيه شأن الفاطمي. ولعله يشير كذلك إلى خلوته الطويلة بتيط والذي دامت أربعة عشر عاما، حين تحدث عن ملازمة ذلك الكبير لموضع تضيق فيه أخلاق أمثاله، وصبره على ذلك سنين لترصد هذا الأمر. ومهما يكن فالفاطمية ثابتة في السيرة المتأخرة للجزولي، والمؤلفة خلال القرن 17/11، وأقواله فيها حافلة بالتعزز بالشرفية والسبطية والقطبانية والفاطمية[69]. ولم تحظ بالبحث والتأليف من تاريخ الطائفة الجزولية قضية مثل الفاطمية، وكذا الشأن بالنسبة لعناية الطائفة الجزولية بأمر الجهاد، من أقوال الجزولي في شأنه إلى إقامة أتباعه للدولة على أساسه.

وهناك مظاهر صوفية أخرى اشتهر بها مشايخ التصوف المغربي من الجزوليين وغيرهم، وحفلت بها تراجمهم من كتب الطبقات والمناقب، وهي الظهور بالولاية والكرامة، وادعاء مكانة معلومة من التراتبية الصوفية. وقد تتبع زروق هذه المظاهر التي يقوم عليها السلطان الروحي للمشايخ، ويحصل بها تأثيرهم على الأتباع. فبين الاستحالة التي تكتنف معرفة الولي من غير الولي، مادامت الولاية في جوهرها سرّاً بين الله وعبده، والأسلم في نظره قبول وتعميم الحديث القدسي الذي يهم الولاية، والذي نصه «من عادى لي وليا فقد آذنني بالحرب»، بمعنى تأويله على أساس أنه يعني المومنين دون تمييز، ومن الجائز أن يكون كل مؤمن وليا لله بحسب قوله تعالى : ﴿الله ولي الذين آمنوا﴾[70].

(68) أ. زروق، **عدة المريد الصادق، مصدر سابق**، و14و — و16و.
— نفس المؤلف، **النصح الأنفع، مصدر سابق**، ص 173.

(69) م. المهدي الفاسي، **ممتع الأسماع، مصدر سابق**، ص 4–10.

(70) قرآن كريم، سورة **البقرة**، الآية 25.

وبالنسبة للكرامة الصوفية يدعو زروق إلى التمييز فيها بين الكرامة الصادقة التي تكون للأولياء الصادقين المخلصين المتبعين للكتاب والسنة، والكرامة الكاذبة التي هي مجرد استدراج للمدعين المبتدعين من قبل الشيطان. ويقف زروق عند خرق العادة التي تمتاز بها الكرامة الصوفية، ويذهب إلى القول بأن المزية لا تقتضي التفضيل، والاقتداء لا يصح إلا بذي علم كامل ودين. ولو قيل بالتفضيل بالمزايا للزم تفضيل إبليس على عوام المومنين، إذ له مزية خرق الهواء والمشي على الماء ونفوذ الأرض في لحظة وما أثبته الله من أنه يرانا هو وقبيله من حيث لا نراه. وللزم تفضيل الخضر على موسى، وكل ذلك لا يصح. ويزيد زروق بأن كثيراً من الكفرة مكنوا من خرق ظواهر الطبيعة، فقد رمى السامري الذهب في النار وخرج له منها عجل له خوار، وطار النمرود ـــ الذي ادعى الألوهية ـــ إلى السماء في تابوته، ورجعت إليه السهام التي رمى بها «رب إبراهيم» ليقتله ملطخة بالدماء. ويتساءل زروق : فإذا كانت هذه الخوارق العظيمة يظهر مثلها على أيدي هؤلاء الضالين فكيف يغتر عاقل بها، وبما يحدث من الأوهام والخيال على يد أهل البدع والضلالة ؟ فكل ما يظهر من هذا على يد غير متبع للسنة فهو فتنة وبلية. وينتهي إلى أن الكرامة الحقيقية هي كرامة العقيدة بازدياد اليقين وحصول المشاهدة، وكرامة العمل باتباع الطريق قويما دون ادعاء ولا تظاهر.

ويستنكر زروق جراءة معاصريه على الخوض في أحوال ومقامات ودرجات أهل الخصوصية، فيقولون : فلان كامل، وفلان ناقص، وفلان في مقام كذا، وفلان حصل كذا، وفلان بعيد من كذا، وفلان قطب، وفلان غوث، وفلان من الأبدال. ويرى بأن ذلك من قلة الحياء والأدب والاشتغال بما لا يعني، ويورث صاحبه الكذب والزور والدعوى والتعدي[71].

ويصف زروق في هذا الفصل من تاريخ الطائفة الجزولية أزمة مغرب القرن 15/9 : فقد عاين، وفي أقل من العقد من الزمان، التعاقب الدموي والعنيف لثلاث دول على الحكم بالمغرب. فما بين عام **1465/869** وعام **1471/876**، شهد الزلزال الذي دك دولة بني مرين، ومضت دولة الجوطي أمام عينيه كلمح البصر، وحين فرغ من النص الذي نحن بصدده، كانت قد مرت على قيام دولة

(71) ع.ف. خشيم، أحمد زروق والزروقية، **مرجع سابق**، ص 305–308.

بني وطاس عشرة سنين. و لم يكن وراء اختلال نظام المغرب سوى أرباب الرئاسة الدينية من مشايخ الطوائف، ومتقلدي الخطط من الفقهاء، ومعهم الشرفاء. و لم تكن الذريعة سوى القيام بالمصالح العامة التي قصرت عنها همم الحكام، من سد رمق الرعية، ورفع الظلم عنها، ودفع النصارى عن أرض الإسلام.

ويذكر زروق بالمناسبة اليد التي كانت لشيخه عبد العزيز الورياغلي خطيب القرويين في إغراء أهل فاس بسلطانها ويهودها، واشعاله فتنة عام 1465/869 : «وكان آخر كثير الشفقة على العامة والمحاربة عليهم حتى دعاه ذلك لمعاداة الملوك وإذايتهم، وربما سعى في خلاع بعضهم فخلعه، ورأى ذلك دينا قيما. وربما آذى من خالفه في ذلك بسبب الفساد والهلاك، فندم عليه وصار يطلب التنصل، فلم يجد مساغا، وكان ذلك سبب حتفه بوجه الله أعلم بحقيقته. أعاذنا الله من حب الرئاسة، ورزقنا العافية بمنه وكرمه»[72]. ويشير في نفس النص إلى مهدويين آخرين ظهرا في الوقت، وينعت أحدهما بأهل الخير، ويسجل وفاته التي حدثت في عام 8/883، 1479. ويتحدث عن حركة جهادية تزعمها رجل من الصالحين ـــ كما يصفه ـــ وكان فيها هلاك جماعة وافرة من المسلمين. و لم تقتصر هذه الحرب الضروس من أجل الرئاسة والاستظهار على ركوب الوظائف المعلومة للزوايا المغربية من اطعام وقيام بالجهاد وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر، بل سرى أثرها كذلك إلى مضمار العلوم، والاهتبال منها بالتي تهم الكنوز والكيمياء وأسرار الحروف والحدثان.

و لم يقف زروق من أزمة عصره موقف المتأمل والواصف، بل تعدى ذلك إلى الفعل وتقديم تصور غايته تجاوز هذه الأزمة والخروج من نفقها المعتم، وما تسميته لوظيفته «بسفينة النجاة» إلا كناية عن البحث عن أداة الاعتصام من طوفان الفتن ووسيلة الوصول إلى بر السلامة. وقد مهد لمشروعه هذا في «النصيحة» وهو في طريق عودته إلى المغرب، وبسطه في «القواعد» أيام استقراره به، وظل يذكر به بعد خروجه منه في «الاعانة» و«العدة»، وفي هذا الاستمرار دليل على فشله واستحالة تحقيقه. وسنركز في وصفه على «القواعد»، لأنه واسطة عقد الحركة

---

(72) أ. زروق، **عدة المريد الصادق، مصدر سابق**، و 16ظ.
ـــ نفس المؤلف، **النصح الأنفع، مصدر سابق**، ص 173.

الإصلاحية الزروقية، ولأن زروق عبر فيه عن آرائه بأكبر قدر من العناية والحرص[73] :

أبدع زروق نظرية صوفية متكاملة ترسم أبعاد العلاقة بين الله والإنسان والوجود، وقصد بها إلى الفرد المسلم حيثما وجد ومتى وجد، من غير التقيد بوطن من الأوطان ولا بزمن من الأزمان. والوجود عند زروق ـــ كما عند غيره من الصوفية ـــ هو الكون، الذي يكافىء العالم عند المتكلمين، وهو كل موجود خلا الله تعالى وصفات ذاته، وهو عدم في جميع حالاته، ولا أهمية له عنده إلا من حيث خلقه، ودليله على الخالق، الذي يبقى السعي إلى تحقيق العلاقة به، وامتلاك المعرفة الثابتة به الغاية من هذه النظرية، والهدف من الطريق الصوفي الذي فصل دروبه وأوضح معالمه[74].

وبموازاة علاقة الإنسان بالله والكون، هناك علاقته بمجتمعه، ويعبر عنه زروق «بالنظام»، لاستقامة أمر الناس به في حياتهم، ويهتم بخاصته من الأمراء والشرفاء والفقهاء والفقراء، ويقصد إلى حفظه واستمراره بالأسباب الموجبة لبقائه من علوم وصنائع. ويرى زروق بأن الرئاسة هي قطب رحى هذا النظام، لأنها شرط حفظه، ويذهب كل مذهب في الدفاع عنها، ويأتي بالأحاديث النبوية والوصايا المأثورة وأقوال العلماء التي تجمع على تحريم الخروج عن الإمام بقول أو فعل، بل وتوجب الصلاة وراء كل بر وفاجر من الولاة وغيرهم، ما لم يكن فسقه في عين الصلاة، وكذا الجهاد مع كل أمير من المسلمين، وإن كان فاجرا لا غيره.

ويتصل دفاع زروق عن الرئاسة والقائمين عليها من الأمراء بأزمة الفراغ السياسي الذي أعقب زوال ملك المرينيين واستدام، بحيث وضع المغاربة في أعناقهم، وفي ظرف ثماني سنين معدودات بيعة ثلاثة دول متعاقبة، لم تفلح أي منها في القيام بمصالح البلاد والعباد، و لم تقو إحداها على مواجهة الأطماع الخارجية والفتن الداخلية. ولا يقصد زروق بدفاعه مرينيا ولا جوطيا ولا وطاسيا، وهو لم يخالط أميرا من الأمراء قط، ودأب على التحذير من العلماء المخالطين للملوك.

(73) أ. زروق، **قواعد التصوف**، 15، 40-42، 69، 74، 75، 77، 131، 138، 139، 165، 166.

(74) ع.ف. خشيم، أحمد زروق والزروقية، **مرجع سابق**، ص 208-257.

لكنه يذوذ عن وسيلة حفظ النظام، والذي يتحقق به الذب عن دماء المسلمين، وأموالهم وأعراضهم، وإقامة حرمتهم، والنصرة لهم في جميع أحوالهم جلبا ودفعا. وكأنه يئس من قيام دولة قوية وعادلة، فراح يدعو إلى الحفاظ على الدولة القائمة على ضعفها، والصبر على ظلم أمرائها وجورهم وفسقهم، والسعي في المصالح العامة تحت امرتهم، وعدم اغراء الرعية بالفتنة وشق عصا طاعتهم.

وقد تزامن فشل ريح الدولة المغربية، الذي تعود مقدماته إلى مطلع القرن 15/9، مع نزول الايبريين بسواحل البلاد، وتفشي المرض والجوع والجهل والظلم بين أهلها. فمست الحاجة إلى مراعاة المصالح العامة، التي قصرت عنها همم الملوك، من جهاد واطعام وتعليم واشفاء ورد المظالم. وآلت هذه الوظائف جميعها إلى الزوايا، التي أصبحت قبلة المجاهد والطالب والجائع والسقيم والمظلوم، فعظم أمرها واشتد خطبها، وطمع أربابها في الرئاسة، وتشوفوا إلى سد فراغ السلطة. وحذر زروق من تتبع الفضائل وطلب المنافع العامة، لما تؤدي إليه من عظيم الضرر بحسب الزمان والعقول، ولما تعرض له من الأذى والرمي بالقيام، وأوعد كل مريد مال إلى ركوب الخيل، وآثر المصالح العامة، واشتغل بتغيير المنكر في العموم، أو توجه للجهاد دون غيره من الفضائل أو معه حال كونه في فسحة منه، أو أراد استيفاء الفضائل، أو اتبع كل ناعق وقائل بحق أو باطل.

وكما انتسب زروق إلى فئتي الفقهاء والفقراء الذين يتهمهم بالاخلال بنظام المغرب، فإنه ينتسب كذلك إلى فئة الشرفاء من جهة والدته. والعجيب انه يذكر في «الكناش» انه لم يتحقق نسبها لموت والده ! وهو تحقيق لو رغب فيه لما أعوزته مصادره ومادته، لشبوبه في بيت والدته بالذات، وفي كنف جدته لأمه أم البنين الفقيهة والصالحة، وتحت رعاية خالته وزوجها، وعم جدته وزوجها، وهم أفراد عديدون أشار إليهم في سيرته الذاتية، علاوة على بيت والده. وإذا كان زروق يزهد في شرف الطين لاعتباره وتقديمه لشرف الدين، فإن وصول نقيب شرفاء فاس إلى سدة الحكم على اثر فتنة فاس عام 1465/869، وتشوف معاصريه إلى ظهور المهدي، وانتشار دعاة الفاطمية بينهم، كلها عوامل جعلته يقدر خطورة النسب الشريف في الحرب الدائرة من أجل السلطة على عهده، والتي تمهد لعصر الدول الشريفة الذي طرأ على تاريخ المغرب من بعده.

ولا نعلم إذا ما كانت أخبار خلع الجوطي وخروجه إلى تونس، التي تمت عام 1471/875 أو 1472/876، قد بلغت زروق قبل فراغه من تأليف «النصيحة الكافية»، وهو بالقاهرة عام 1473/877 أم لا. والمرجح عدم وقوفه على هذه الأخبار، وتؤيده المقارنة بين ما كتبه في «النصيحة» بصدد الموقف من الشرفاء وما كتبه في نفس الموضوع في «قواعد التصوف»، الذي صنفه عام 7/882، 1478، بعد عودته إلى المغرب واستقراره به أربعة أعوام في كنف الدولة الوطاسية: ففي الفصل الذي عقده لتعظيم قرابة الرسول ﷺ من «النصيحة»، نجد زروق يدور حول القول بأحقية أهل البيت بالخلافة، ويأتي بالآيات والأحاديث التي تفيد هذا المعنى، ومنها قوله تعالى: ﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله﴾[75]، و﴿النبي أولى بالمومنين من أنفسهم﴾[76]، وقوله ﷺ: «قدموا قريشا ولا تقدموها» و«الأئمة من قريش». ويؤرخ لمشكل الخلافة تاريخا يؤكد فيه أحقية علي بن أبي طالب، ويشنع على يزيد بن معاوية فيما صنع بآل البيت، ويجعله من كبار عصاة المسلمين، ويقول بكفره إن صح أنه إنما فعل ذلك تهاونا بالنبي ﷺ، وكذا الحجاج بن يوسف الثقفي.

ويتجاوز زروق عن كل هذا في «قواعد التصوف»، ويعيد في القاعدة الثانية والخمسين منها بقية الفصل المذكور من «النصيحة»، مؤكدا على حرمة أهل البيت، وناهيا عن انتقاصهم، والصبر على ما نزل من الظلم من قبلهم، وانزاله منزلة القضاء الذي لا سبب له، وما تعين في حقهم من الحدود والتعزيرات، تكون اليد القائمة به نائبة عن الشريعة، ويكون القائم به كالعبد يؤدب ابن سيده باذنه، فلا يهمل أمر السيد ولا يهمل فضل الولد. ولا يقف تطور موقف زروق من الشرفاء عند السكوت عن أحقيتهم بالخلافة، بل زاد في القاعدة الثالثة والخمسين، وعبر عن رأيه الأصلي والقائل بأن المعتبر هو النسب الديني، وجاء بالحديث «سلمان منا أهل البيت»، وأوله بأن سلمان اتصف بجوامع النسب الدينية حتى لو كان الإيمان بالثريا لأدركه، وأقر بأن القرابة المقصودة في الحديث «الأقربون أولى بالمعروف» تعني القرابة إلى الله. ورأى بأن النسب الديني إذا انضاف للطيني كان له مؤكداً،

---

(75) قرآن كريم، سورة **الفتح**، الآية 10.

(76) قرآن كريم، سورة **الأحزاب**، الآية 6.

فلا يلحق رتبة صاحبه بحال، والكامل هو الجامع بين علو النسب وشرف العبادة والعلم.

موقفان مختلفان، يخدم أولهما دولة الجوطي المستندة إلى شرف الطين، ويخدم ثانيهما دولة الوطاسي العاطلة من النسب الشريف. ومصدرهما واحد وهو دعم زروق للسلطة القائمة، والدفاع عنها بما أمكن، حفظا للنظام ودرءاً للشغب والفتنة.

* * *

ولاشك أن هذه القراءة للكتابات الإصلاحية الزروقية الكبرى تبدد شيئا من عتمة القرن 15/9 الذي تنتمي إلى النصف الثاني منه، وتسهم بنصيب في اغنائه، وتمهد لفهم القرن 16/10 الذي يليه، والذي حدثت خلاله أمور عظام جعلته يشكل في تاريخ المغرب لحظة من لحظات تبدل الأحوال : فقد اختفت الدول المغربية المحمولة على أكتاف العصبيات والقبائل، وظهرت دولة الشرفاء الزيدانيين المحمولة على أكتاف مشايخ الزوايا والطوائف. ونزل الايبريون بسواحله واستولوا على ثغوره بما لم يعهد مثله من قبل. واستقر الأتراك بالمغرب الأوسط، فانسدت آفاقه شرقا وشمالا وغربا. وتكاثرت الزوايا به حتى كاد عددها يفوق عدد المساجد، وانتشر الأولياء وأهل الصلاح من الملامتية وأرباب الأحوال والجذب، وانفتح الباب على مصراعيه للمتسورين على النسبة وأهل الدعوى، فاصطلح على تسمية العصر بعصر التصوف. وانحصر العمران في أرض المغرب، وتفشت البداوة بين أهله.

ولم يذهل أحد عن تبدل أحوال المغرب خلال هذا القرن، لا من أهله ولا من الذين جاؤوا من بعدهم من المؤرخين القدامى والمحدثين، وان ذهب المحدثون في تأويل هذا التحول والانقلاب طرائق قددا : فما هي إلا تجليات «أزمة مرابطية» نسبة إلى أهل الربط والزوايا في نظر البعض، وهي حقبة عسيرة حبلت بالتراكمات والتحولات والتوجهات الجديدة المتصلة عموما «بالانتقال إلى العصر الحديث»، أو هي اللحظة العظيمة في تاريخ المجتمع المغربي، لحظة الإبداع بامتياز، في نظر البعض الآخر[77].

---

(77) انظر هذه التأويلات المختلفة وأصحابها عند : M. Garcia-Arenal, Mahdi, op.cit, p. 77

فهل كانت لزروق يد في بعض هذه التحولات والتبدلات ؟

لم نأت في هذا العرض إلا بقسط مما يمكن من الإجابة على هذا السؤال، إذ لم نعتمد سوى الكتابات الإصلاحية الزروقية الكبرى، والتي تمثل أقل من عشر التراث الذي أبدعه زروق، كما لم نعن من هذه الكتابات إلا بما يتعلق بالمجال المغربي من الحركة الإصلاحية الزروقية. وإذا كانت هذه الحركة لم تمنع الجزوليين من إقامة دولة، فإنها نجحت في خلق حركة اصلاح جزولي مضاد، استفاد من انتعاش الحركة الفكرية على عهد السعديين، وتفرع إلى اتجاهين : اتجاه الخصومة لزروق وفكره وأتباعه بالمغرب، والذي وجد رواده ضمن الوفد الذي خرج لاستقبال زروق إثر عودته إلى فاس من رحلته الأولى التي دامت سبع سنين، واستمر إلى أيام أحمد بن عجيبة (ت 1809/1224) الذي يعتبر آخر أعلام هذا الاتجاه[78]، وتيار المصالحة مع الزروقية شيخا ومذهبا وأتباعا، والذي يمثله أعيان الزاوية الفاسية خلال القرن 17/11.

ورغم إبداع زروق لنظرية صوفية متكاملة ترسم أبعاد العلاقة بين الله والإنسان والوجود، فإنه لم يلزم أحدا بالتقيد بها واعتمادها والسير على هديها، بل دافع عن تعدد الطرق إلى الله، وأكد على مبدأ الاستحسان، وقال بأن لكل فريق طريقاً. وفتح زروق بذلك آفاقا روحية رحبة، وهون من شأن المذاهب الصوفية المحظورة أو الخطيرة، ليأخذ كل فرد بالمذهب الصوفي الذي يراه الأحسن، والذي يتفق مع استعداده الطبيعي ودرجته في العلم، شرط التقيد بالكتاب والسنة. وساهم بذلك في حيوية الفكر الصوفي بالمغرب خلال القرن 16/10 على الخصوص، ومكن أهله من حلول روحية مناسبة لمشاكلهم وأزماتهم :

وهكذا أحيى تلميذه إبراهيم بن علي الزرهوني المعروف بافحام أو افهام

---

(78) العجيب أن ابن عجيبة لا يزيد على التأسي بزروق، واقتفاء أثره، وتقمص سيرته الاصلاحية، من القول بالجمع بين الشريعة والحقيقة، وبين الإسلام والإحسان. وكذلك الهروع على أثره في شرح الحكم العطائية ونونية الششتري، كما أن له شرحا على الوظيفة الزروقية.
وقد أكد ع. كنون أن ما قاله ابن عجيبة في حق زروق لم يكن له أثر في الأوساط العلمية، انظر : **ذكريات مشاهير المغرب : أحمد زروق**، 14-17.
وعن ابن عجيبة وحركته ارجع إلى : ع. الصغير، **إشكالية الإصلاح الصوفي في القرنين 18 و19 (أحمد بن عجيبة ومحمد الحراق)**، منشورات دار الآفاق الجديدة، الرباط، 1988.

(ت 1520/926) مذهب أهل الملامة بالمغرب، ليصبح أحد أبرز الاتجاهات الصوفية به خلال القرنين 10 و16/11 و17(79). ونسج تلميذه أحمد بن يوسف الراشدي (ت 1524/931) مذهبه على منوال أبي يزيد البسطامي (ت 874/261)، وانتشر عن طريقه دعاة المحبة الخالصة بالمغرب، وطرحوا به مشكلا فكريا حادّاً، أسال مداداً كثيراً، وأراق دماء غزيرة(80)، وانتهت إلى تلميذه محمد بن علي الخروبي الجزائري (ت 1556/963)(81)، وابن تلميذه الصغير بن محمد الاخضري والمسمى عبد الرحمان الاخضري(82) زعامة حركة سلفية اصلاحية. وأحيى الخروبي بالمغرب ذكريات حسبة شيخه زروق على أعلام الطبقة الأولى من الجزولية، وأثار كثيراً من الجدل والتفكير في كلا المغربين الأوسط والأقصى(83).

ويبقى الأثر البعيد للحركة الإصلاحية الزروقية في دفاعها عن الوحدة بين الشريعة والحقيقة في إطار الطريقة، والتكامل بين الفقه والتصوف، ليحصل الكمال في الدين. ويرجع الفضل لصاحبها في رفع العداء المستحكم بين الفقهاء والصوفية، والتمهيد لعصر التصوف، وميل أهل القرن العاشر ومن بعده بكليتهم إلى التصوف. فالانتشار الواسع الذي تحقق للطائفة الجزولية خلال القرن 15/9 تم بين جمهور عوام البوادي والحواضر، واستعصت عليها فئة الفقهاء على الخصوص. والزروقية هي التي أعانت أهل الظاهر على التغلب على توهمهم وحذرهم من الطريق وأهله، ودفعت بهم إلى الاقبال عليه والانخراط في سلكه. وبذلك اندمجت هاتان الفئتان الدينيتان والاجتماعيتان الكبيرتان في فئة واحدة، بعد أن كانتا متعارضتين

(79) ارجع إلى مقالنا، «من تاريخ التصوف المغربي في القرن العاشر الهجري : الملامتية»، **مجلة تاريخ المغرب**، السنة الأولى 1981، العدد الأول، ص 15-57.

(80) انظر بحثنا، **مساهمة في دراسة تاريخ التصوف المغربي خلال القرنين 16 و17 : طائفة العكاكزة**، رسالة جامعية مرقونة ومحفوظة في خزانة كلية الآداب في جزأين، 438ص، 1987.

(81) - El-Mahdi Bouabdelli, «Le cheikh Mohammed ibn Ali El-Kharroubi (XVI^e siècle) **Revue Africaine.** 1952. pp. 330-341.

(82) م. البوعبدلي، «عبد الرحمان الأخضري وأطوار السلفية في الجزائر»، **مجلة الأصالة**، السنة السابعة 1978، العدد 53، ص 21-35.

(83) م. حجي، الحركة الفكرية، **مرجع سابق**، 1 : 170-172، 277-278، 282-284.

ومتنافرتين، فتقوت بوحدتهما بنية الزاوية واستكملت شروط هيمنتها على المجتمع المغربي وتاريخه. وكان من عواقب هذا الاندماج كذلك بروز الدور التعليمي للزوايا بشكل لم يعهد مثله من قبل، والذي بلغ أوجه زمان الفترة من القرن 17/11.

وإذا كانت الطريقة الشاذلية قد انتشرت بالمغرب خلال عصر التصوف هذا، حتى كادت أن تصبح الطريقة الرسمية به، وذلك من طريق الشيخين الجزولي وزروق وأتباعهما به، فقد آن الأوان لإعادة النظر في تسمية التيار الصوفي السائد خلال هذا العصر بالشاذلية ـ الجزولية، والحديث عن شاذليتين جزولية وزروقية. ولاشك في الامتياز النوعي والفكري للشاذلية ـ الزروقية، وفي احيائها للتقاليد الأصيلة في تاريخ التصوف المغربي، وبالأخص أفكار الشيخ الأكبر محيي الدين محمد بن عربي (ت 1240/638)، التي لعبت دوراً بارزاً في تشكيل تعاليم الطوائف الصوفية المغربية الأولى، بواسطة سلف التصوف المغربي، مثل أبي مدين (ت 1197/594)، والشاذلي (ت 8/656، 1259)، وابن عطاء الله السكندري (ت 1309/709) صاحب الحكم المشهورة، التي قصدها الكثير من العلماء والصوفية بالشرح والتعليق، وكانت موطن الاهتمام الكبير. ولم يبلغ أحد الشأو الذي بلغه زروق في العناية بهذا الأثر الصوفي، حيث بلغت شروحه عليه سبعة عشر شرحاً، لم يتم الكشف والعثور إلا على سبعة منها، ولم يطبع وينشر إلا واحد منها، وهو الشرح السابع عشر والأخير. ولايزال موضوع الشاذلية ـ الزروقية هذا مشروعا بكرا يحتاج إلى دراسة وتحقيق.

أما احتساب زروق على الشاذلية ـ الجزولية، واعتبار الزروقية فرعاً من الجزولية، فهو من باب نسبة النسل لذي عقم، والتفصيل في نقده يحتاج إلى بحث مستقل، وإلى مراجعة جذرية للحقبة الجزولية والأخيرة من تاريخ التصوف المغربي، والموروثة عن ميشوبلير منذ مطلع القرن الحالي، والمتواترة في كل الدراسات الأجنبية والوطنية التي اهتمت بهذا التاريخ إلى أيامنا هاته، وما مقالنا هذا إلا توطئة وتمهيداً لهذه المراجعة.

زاوية تمجروت والمخزن (1642–1914)

عبد العزيز الخمليشي
كلية الآداب ــ الرباط

تقـديـــم :

في وسط إحدى الواحات الخصبة، المحاذية لضفاف وادي درعة، وهي واحة فزواطة، الوقعة جنوب الأطلس الكبير، أسس أحد الأتقياء، وهو أبو حَفص عمر الأنصاري، في العام 983هـ/1575م، زاوية تمجروت، بهدف نشر مبادىء الطريقة الشاذلية وتعليم الناس أمور دينهم[1].

ومن الأهمية بمكان أن نثير الانتباه، في البدء، إلى أن اختيار هذا الموضع لبناء الزاوية لم يتم مصادفة أو بشكل اعتباطي، وإنما لأهمية الموقع الذي يحتله القصر ــ محل الزاوية ــ وسط ما يزيد عن ثلاثمائة قصر من قصور وادي درعة[2]؛

---

(1) حول ترجمة هذا الشيخ وغيره من شيوخ الزاوية، انظر على سبيل المثال : محمد المكي بن موسى الناصري. ــ **الدرر المرصعة بأخبار أعيان صلحاء درعة**، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، رقم 3785 د ؛ وأيضا : أحمد بن خالد الناصري. ــ **طلعة المشتري في النسب الجعفري**، طبعة فاس الحجرية 1309/ 1891 (في جزئين).

(2) أورده أحمد البوزيدي ــ نقلا عن محمد الحبيب التمنوكالي في كتابه (**العقود الجوهرية**) ص 3، مخطوط خاص ــ وقد علق على هذا العدد، المتعلق بفترة مطلع القرن 20/14، بقوله إن هذا الرقم ينقص بكثير عما كان عليه الأمر في العصور الماضية. ومن علامات ذلك الخراب الواضح لقصور عديدة، لم يبق منها سوى الأطلال. وذلك في كتابه : **التاريخ الاجتماعي لدرعة (مطلع القرن 17 ــ مطلع القرن 20)**. د.د.ع. في التاريخ، كلية الآداب، الرباط 1988، ج. 2، ص 322–323 ؛ وانظر حول تنظيمات قصور تمجروت ضمن واحات خمس فزواطة : علي أنكام ــ **إسهام في دراسة زاوية قصر تمجروت (1645–1739)**، د.د.ع في التاريخ، كلية الآداب، الرباط، 1991، ج 1، ص 64–65.

موقع أقل ما يمكن أن يقال عنه إنه كان يشكل، في مرحلة أولى، ملتقى للقوافل التجارية المتجهة من سوس إلى تافيلالت أو العكس، ثم، في مرحلة ثانية، ملتقى للقوافل المتجهة من المناطق الشمالية إلى السودان أو العكس أيضا، بعد أن أصبحت الزاوية، بفعل نفوذها الروحي، تقوم بدور تأمين الحماية لأصحاب القوافل من هجوم قبائل الرحل المحيطة بمنطقة وادي درعة، خصوصا منها قبائل أيت عطا البربرية[3] التي كان من جملة مصادر عيشها شن الغارات على القوافل التجارية، وأحيانا على السكان المستقرين في الواحات.

وبتولي عبد الله بن الحسين الرقي الأنصاري، الملقب بالقباب، مشيخة الزاوية خلفا لأبي حفص عمر الأنصاري، عرفت الزاوية حدثا أساسيا، تمثل في شراء أحمد بن ابراهيم الأنصاري[4] — وهو أحد تلاميذ الشيخ — لعدد من الأملاك وتحبيسها على الزاوية[5]. وتلك كانت البداية الأولى لأحباس الزاوية التي ما فتئت تتنامى على مر السنين.

ومع الشيخ الثالث، أحمد بن ابراهيم (1635 — 1642) — الذي خلف شيخه الآنف الذكر — عرفت الزاوية حدثا آخر لا يخلو من دلالة : لقد تم اغتياله.

هل يجوز أن نقول إن النفوذ المتنامي للزاوية، وما خلقه من تهديدات لمصالح القصور المجاورة هو ما دفع يحيى بن عمر، أحد أعيان قصر أكني (وهو من قصور

---

(3) انظر حول قبائل أيت عطا : G. SPILMANN. - **Les Aït Atta du sahara et la pacification du haut Draa**, Rabat, 1936.

(4) نشير، بايجاز، إلى أن أحمد بن ابراهيم هو حفيد مؤسس الزاوية أبو حفص عمر الانصاري، من بنته ميمونة.

(5) محمد بن الطيب القادري. — **نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني**، تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق، مطبعة النجاح الجديدة، الدارالبيضاء، 1982، ج. 2، ص 212-214 ونشير إلى أن القادري اعتمد في هذه الرواية على ما أورده أبو علي اليوسي في فهرسته؛ وانظر أيضا حول هذا الموضوع (أي أن أملاك الزاوية هي حبس من أحمد بن ابراهيم) رسالة موجهة من السلطان سيدي محمد بن عبد الله إلى أشياخ درعة وكافة أعيان أخماسها وهي بدون تاريخ، بكناش 12، الخزانة الحسنية، ص 27.

واحة فزواطة) إلى اغتيال الشيخ أحمد بن ابراهيم[6] ؟ مهما يكن الأمر، فإن ما يجب تسجيله هنا أن تاريخ هذا الاغتيال (1642) ترافق مع حدث آخر، أكثر أهمية، من الناحية السياسية : ففي هذه السنة تمكن الأمير مولاي محمد الشريف العلوي من الاستيلاء على درعة وطرد السملايين (أصحاب إمارة تازروالت) منها. هذا من ناحية. ومن ناحية ثانية، آل أمر الزاوية ـــ بعد فترة وجيزة من الفراغ ـــ إلى محمد بن ناصر الدرعي، أنجب تلميذ من تلاميذ الشيخين السابقين، وبالتالي انتقلت الزاوية من مشيخة أنصارية إلى مشيخة ناصرية وراثية. وهذا الشيخ هو الذي قيل في حقه : «لولا ثلاثة لانقطع العلم من المغرب في القرن الحادي عشر لكثرة الفتن فيه، وهم سيدي محمد بن ناصر في درعة، وسيدي محمد بن أبي بكر الدلائي في الدلاء، وسيدي عبد القادر الفاسي»[7].

ذلك أنه في عهد مشيخة هذا الشيخ، الذي عاصر حكم المولى محمد الشريف (المتوفى سنة 1664) وحكم المولى الرشيد (1666 ـــ 1672) والسنتين الأوليين من حكم المولى اسماعيل (1672 ـــ 1727)، أصبحت زاوية تمجروت، بدون منازع، أهم زاوية في الجنوب، قبل أن تتوسع فروعها في جل مناطق المغرب وكل مدنه[8] بل وخارج المغرب لتصل إلى ما يناهز ثلاثمائة فرع[9]، مشكلة بذلك

(6) ذلك هو التأويل الذي قدمه جورج دراك حول هذا الاغتيال، انظر :

G. DRAGUE : **Espuisse d'histoire religieuse du Maroc, confréries et zaouias**, Peyronnet, Paris, s.d (1951), p. 187.

وبالمقابل نثير الانتباه إلى أن صاحب الدرر اكتفى بالقول إن مقتله كان عدوانا وظلما على يد بعض الظلمة، ثم أضاف قائلا بأن الأمير محمد الشريف انتقم من القاتل بقطع يده اليمنى وسمل عينيه، حيث بقي على هذه الحالة إلى وفاته. انظر :

محمد المكي بن موسى الناصري، **م.س**، ص 381.

(7) انظر هذه القولة، على سبيل المثال، عند : أحمد بن خالد الناصري، **م.س**، ج. 1، ص 133.

(8) وقد بلغ عددها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أربع عشرة مدينة وهي الصويرة وآسفي والجديدة وآزمور والدارالبيضاء والرباط وسلا والعرائش وطنجة وتطوان وشفشاون وفاس ومكناس ومراكش. انظر في هذا الصدد وثيقة أوردناها في دراسة سابقة بعنوان : «جوانب من تاريخ فرع الزاوية الناصرية بالرباط في القرن 19 وبداية القرن 20 (1855-1926)»، **ضمن «دراسات تاريخية مهداة للفقيد جرمان عياش»**، منشورات كلية الآداب بالرباط، 1994، ص 181-182.

(9) MARCEL BODIN : **La Zaouia de Tamegrout**, Les Archives berbères, Paris, 1918, Fascicul 2, p. 294. Note 1.

أهم زاوية في المغرب، وإلى جانبها، بعد ذلك، الزاويتان الوزانية في الشمال، والشرقاوية في الأطلس المتوسط.

وهكذا إذا كانت الزاوية الأم، أي زاوية تمجروت، قد حظيت باهتمام بعض الدارسين، أجانب ومغاربة، فإن هذا الاهتمام انصب بالأساس على تتبع ظروف النشأة وحياة شيوخها وكراماتهم، مع الوقوف على وظائفها الدينية والاجتماعية، وهو المجال الذي اهتمت به جل الدراسات التي أنجزت، إلى حد الآن، حول موضوع الزوايا. أما فيما يتعلق بمسألة العلاقات بين الطرفين، أي علاقات الزاوية بالمخزن، فإننا نلاحظ أنها لم تحظ بعد بأي اهتمام أو معالجة يستحقان الذكر[10]. وهذا أمر مفهوم : إن إثارة مسألة العلاقات تستلزم — من الناحية المنهجية — شرطا أساسيا، وهو توفركم لابأس به من الوثائق. سواء منها المراسلات أو الظهائر، وفي هذا السياق نتساءل : ما هي الأضواء الجديدة التي تقدمها لنا الوثائق التي تأتى لنا رصدها بخصوص موضوع تطور العلاقات بين الطرفين، على امتداد الفترة المدروسة ؟[11].

أولا : المرحلة الأولى : زاوية تمارس النقد والتوجيه وتحافظ على استقلاليتها ضمن دائرة الولاء (1645–1717) :

من بين المظاهر التي تجسد عنوان هذه المرحلة (أي ممارسة النقد والتوجيه والحفاظ على الاستقلالية، ضمن دائرة الولاء) ما نستشفه من إحدى الأقوال المأثورة التي حرص أصحاب التراجم على ذكرها بخصوص موقف محمد بن ناصر تجاه السلطة : «كان شديد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يخاف في الله لومة لائم، ولا يرى واقفا بباب ملك من الملوك [...] ولم يخطب لملك قط»[12].

---

(10) وإن كان هذا لا يعني، بطبيعة الحال، وجود بعض الاشارات هنا وهناك، سنحيل إليها في حينها : إما من باب الاستشهاد، وهو النادر، أو من باب النقد، وهو السائد.

(11) نشير، بكل تواضع، إلى أن هذه الدراسة انبنت على مسح شامل لمجموع وثائق الخزانة الحسنية، والخزانة العامة بالرباط، ومديرية الوثائق الملكية، والخزانة الصبيحية بسلا، وإن كان نصيب الأسد من الوثائق المستغلة هنا يعود إلى الخزانتين الأوليين.

(12) وهي من أقوال أحد تلاميذته أحمد بن يعقوب الولالي في كتابه **«مباحث الأنوار»** أوردها محمد الطيب القادري، **م.س**، ج. 2، ص 215 ؛ وانظر أيضا : أحمد بن خالد الناصري، **م.س**، ج. 1، ص 165–166.

1 ــ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من خلال مسألة العدل :

من الأمور اللافتة للنظر في مواقف محمد بن ناصر أنه ــ خلافا لما قام به العديد من مرابطي ومتصوفة عصره ــ لم يرفع راية الجهاد ضد المسيحيين المحتلين ثغور البلاد. ولقد حاول كبير تلاميذته وأشهرهم على الاطلاق، الشيخ أبو علي اليوسي، تقديم تفسير لهذا الموقف، أوجزه في أطروحة إبعاد الشبهة عنه حتى لا يتهم من قبل سلاطين زمانه بأنه يسعى إلى السلطة، خصوصاً وأن سكان سوس ودرعة كانوا مستعدين كلهم لاقتفاء ركبه لو ركب هذا الركب[13].

ومهما يكن من وجاهة هذا التبرير، فالملاحظ أن قلبه كان إلى حدود 1659 ما يزال مع روح المجاهد محمد العياشي ــ المتوفى مقتولا من طرف الدلائيين سنة 1641 ــ والذي أسماه في إحدى رسائله «بأمير المؤمنين نور البلاد الغربية جزاه الله عنا وإياكم وعلى المسلمين خيرا فهو سيدنا وسيد غيرنا وعلى المسلمين تعظيمه وتعظيم من هو منه»[14].

(13) أورده محمد المكي الناصري، **م.س**، ص 397–398. وانظر أيضا : أحمد بن خالد الناصري، **م.س**، ج. 1، ص 169.

(14) رسالة من محمد بن ناصر إلى «الفارس» الخضر غيلان، القاهرة، في منتصف ربيع الأول 1659/1070 ونود أن نشير، على هامش هذه الرسالة، إلى الملاحظات التالية :

أولا، أن هذه الرسالة التي كتبها من القاهرة، وهو في طريق عودته من الحج، كتبها في سياق التوسط لأحد أسباط المجاهد محمد العياشي، الذي كان قد التقى به في المسجد الحرام والتمس منه أن يتوسط له لدى الخضر غيلان ليصفح له عما كان قد صدر منه «من الجفاء وقلة الأدب» في حقه، وذلك حتى يعود إلى مقر سكناه ــ الواقع في دائرة حكم الخضر ــ دون أن يتعرض لأي أذى.

ثانيا، أن موقف محمد بن ناصر من «الفارس» ابن غيلان، كما يتضح من الرسالة نفسها، هو استنهاض همته والدعاء له بالتوفيق مادام متمسكا بالطريق التي سنها له صاحبه ورباه عليها المجاهد محمد العياشي.

ثالثا، أن مصدر هذه الرسالة وغيرها من رسائل محمد بن ناصر، التي سترد لاحقا، مأخوذة من مخطوط بعنوان «**اتحاف المعاصر برسائل الشيخ ابن ناصر**»، الخزانة الحسنية رقم 5263 وقد قام علي أنكام في ملحق دراسته الآنفة الذكر (ج.2) بإيراد كل هذه الرسائل مصورة كما هي موجودة في أصل المخطوط. وقد علق عليها بقوله : «إلا أننا لم نقم بتحليلها آملين أن يقوم غيرنا بهذا العمل» (ج 1، ص 39). كما أن أحمد الناصري (**م.س**، ج 1، ص 174) كان قد سبق له أن أورد بعضا من هذه الرسائل، دون أي تحليل. وأخيراً نشير إلى أننا سنكتفي في الهوامش بالإحالة إلى ملحق علي أنكام، لسهولة الرجوع إليها لمن يهمه الأمر. وبخصوص الرسالة المشار إليها في هذا الهامش، انظر : ص 439.

خلافا، إذن، لعدد من مجايليه من المرابطين الذين رفعوا راية الجهاد ودقت أعناقهم دون أن يصلوا إلى السلطة، اختار محمد بن ناصر اختيارا آخر، وهو الدعوة إلى التمسك بجادة العدل.

نلمس هذا الموقف، أول ما نلمسه، من خلال تعامله مع قاضي درعة، محمد ابن الحسين. ففي البداية تعامل معه بالتي هي أحسن : توجيه النصح إليه بالتزام طريق العدل، والتحري في الأمور قبل إصدار الأحكام. إلا أن القاضي أجابه «بالنفور والاستكبار»، بل هدده بتقديم شكوى إلى السلطان. فما كان من الشيخ، هذه المرة، إلا أن تعامل معه بالتي هي أخشن : التنديد «بأحكامه الباطلة، وفتاويه الخاطئة وبدعه المغرضة»، والاستخفاف بتهديداته، منهيا رسالته ببيت شعري يقول له فيه :

خلالك الجو فبيضي واصفري ونقري ما شئت أن تنقري[15]

حتى إذا بلغه خبر وفاة هذا القاضي، بادر آنذاك إلى تحرير رسالة إلى السلطان المولى محمد بن الشريف، بعد أن ذكره فيها ببطلان أحكام وفتاوى القاضي المتوفى «التي غيرت الكثير من أحوال هذا الوطن»، التمس منه أن يقوم بتعيين قاضيين تقيين عفيفين، أحدهما على درعة، والآخر على سجلماسة، ثم يولي قاضيا ثالثا — أسماه باسمه — تكون مهمته مقتصرة على إصدار الفتاوى فيما يمكن أن يشكل من النوازل على القاضيين. وقد أوضح للسلطان أن فائدة هذا الاقتراح، في حالة تطبيقه، تكمن في ثلاثة أمور : أولا من جهة الدين «وذلك أقسط وأقوم للدين»، وثانيا من جهة توطيد قاعدة الحكم «وأمهد لثبات ملكك»، وثالثا من جهة استقرار أحوال الرعية «واستقامة الأحوال». وختم رسالته بقوله : «إذ بصلاح حال قضاة الملك تصلح أموره كلها»[16].

ونفس هذا الموقف أعلنه للمولى الرشيد لما آلت إليه أمور الدولة «وأوصيك إذا أمكنك الله في أرضه وولاك أمر عباده أن توقظ قلبك لنشر العدل في الأرض وإحياء ما اندرس من سنة النبي ﷺ ومحو كل بدعة ضلالة أحدثها جور الأمراء

---

(15) رسالة من محمد بن ناصر إلى قاضي درعة محمد بن الحسين، بدون تاريخ، الإتحاف...، **م.س**، ص 397.

(16) رسالة من محمد بن ناصر إلى المولى محمد الشريف، بدون تاريخ، **م.س**، ص 436.

قبلك [...] فإنك إن فعلت ذلك كنت شاكرا هذه النعمة فكان أجدر أن يدوم ملكك وتسلم غوائله». بل أضاف إلى كل هذا توجيه التنبيه التالي : «واعلم أنك إن عدلت يكون لك من الأجر والثواب مثل ما يكون لك لأهل ولايتك كلهم وأن كل من ضاع حقه من مسلم أدمي فإنه يحاسبك عند الله يوم القيامة [...] ولا يغرنك أنك شريف، فإن الشرف لا يزيدك إلا تأكيد وجوب طاعة الله عليك»[17].

كما لم يفته أن يؤكد موقفه الثابت هذا للمولى اسماعيل : «ونوصيك بتقوى الله والقيام بالقسط وتعظيم ما أعظم الله وإقامة حدود الله»[18].

هذا النداء الموجه للسلاطين لم يذهب سدى. إذ وجدنا أحد تلاميذته، وهو عبد الملك التجموعتي، ينصب قاضيا على سجلماسة[19] كما وجدنا قاضيا آخر، وهو محمد بن علي الدادسي، يعين على درعة.

وقد اعتبر محمد بن ناصر تعيين هذا الأخير «من أعظم النعم على أهل الوادي، وحسنة من حسنات أمير المؤمنين» (المولى الرشيد)، وذلك لما يتصف به من خصال العفة والورع والحزم والتحري في الأحكام والمضاء في الصدع بالحق إلى درجة أنه، على حد تعبيره، «ما رأينا قبله مثله». ثم تضيف رسالة الشيخ موضحة : «ثم إن رؤساء الضلالة لما لم يجدوا منه ما اعتادوه من أحكام الجور، وكبر عليهم الانقياذ إلى الحق أكثروا الشكوى منه». ومن ثم التمس من تلميذه، قاضي سجلماسة، أن ينبه السلطان ــ إن وجد للتنبيه سبيلا ــ إلى عدم السماع «إلى ما يرومه هؤلاء السفهاء»[20].

ولأن هذا القاضي كان يعمل بدون أجرة، وكان فقير الحال، تدخل الشيخ، مرة أخرى، لتصحيح الوضع. هكذا وجه رسالة إلى القائد عبد الله الزريني، مما ورد فيها : «من أعظم الحسنات التي يرجى لك بها قبول الفوز يوم القيامة أن

(17) رسالة من محمد بن ناصر إلى السلطان المولى الرشيد، بدون تاريخ، م.س، ص 437.

(18) رسالة من محمد بن ناصر إلى السلطان المولى اسماعيل، بدون تاريخ، م.س، ص 436.

(19) أحمد بن خالد الناصري، م.س، ج. 1، ص 259.

(20) رسالة من محمد بن ناصر إلى قاضي سجلماسة عبد الملك التجموعتي، بدون تاريخ، م.س. ص 394. (توجد نسخة من هذه الرسالة في الطلعة...، م، س، ج. 1، ص 259).

تبذل جهدك في أمر القاضي سيدي محمد بن علي الدادسي عند أمير المؤمنين. فإنه رجل تقي لا يقبل رشوة وليس له مال ولا شيء إلا ما يأتيه الله به من الرزق على يد أمير المؤمنين. فاجهد جهدك أن يعوض له ما يقضي به ديونه، ويكفيه مئونة عياله، ونفقة أضيافه، فأصرف همتك حتى يقضيه الله»[21].

تلك، كانت بعض مواقف هذا الشيخ ـــ في حدود ما أعلنت عنه رسائله ـــ بخصوص أطروحة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومع ذلك يجب القول إن محمد بن ناصر كان يتجنب، ما أمكنه ذلك، الاتصال بالسلاطين، ولو بواسطة الكتابة إليهم[22] وخير مثال على ذلك أنه لما دافع عن القاضي محمد الدادسي، لم يتوجه بالكتابة إلى المولى الرشيد، وإنما كاتب «خدام» السلطان. فهل لهذا الموقف علاقة بالجملة الأخيرة من القولة الآنفة الذكر : «ولم يخطب للملك قط» ؟

والحالة هذه، ماذا كان موقف السلاطين من هذا «الامتناع» ؟

2 ـــ الامتناع عن الدعاء للسلاطين في خطبة الجمعة ورد فعل السلطانين المولى الرشيد والمولى اسماعيل :

يبدو من الضروري ـــ بادىء ذي بدء ـــ أن نميز بخصوص هذا «الامتناع» بين موقفين : موقف المولى الرشيد من جهة، وموقف أخيه المولى اسماعيل من جهة ثانية.

أ ـــ موقف المولى الرشيد :

أورد صاحب الدرر، في هذا الصدد، روايتين شفويين : نصت الأولى على أن المولى الرشيد لما بلغه خبر امتناع الشيخ محمد بن ناصر عن الدعاء له على المنبر، في صلاة الجمعة، كتب إليه كتابا شديد اللهجة أمره فيه بالمثول بين يديه، وهدده بأوخم العواقب إن تخلف عن الحضور. فلما فض الشيخ الرسالة وقرأها، كتب في أسفلها : «أقض ما أنت قاض، إنما تقضي هذه الحياة الدنيا». فلما وصل

---

(21) رسالة من محمد بن ناصر إلى عبد الله الزينبي، بدون تاريخ، م.س، ص 442.
(وانظر نسخة منها أيضا في الطلعة... م.س، ج. 1، ص 260).

(22) نشير إلى أن الرسالتين الموجهتين إلى المولى الرشيد والمولى اسماعيل هما في الواقع جوابان عن رسالتين كان قد توصل بهما من السلطانين، وحيث سنعود إلى إثارة مضمونهما فيما سيرد.

هذا الجواب إلى السلطان ؛ جهز حركة في الحال وأرسلها للإيقاع بالشيخ وزاويته. لكن بعد يومين، وقد زال غضبه، أمر برجوع الحركة وقال : «هذا كلام لا يصدر من قلوب فارغة، ولا من عقول من معرفة الله خالية، ولا حاجة لنا بكلامه. إن شاء خطب بنا وإن شاء لم يخطب، مالنا فيه ولا علينا»[23].

أما الرواية الثانية فتفيد أن السلطان كان قد قر قراره على التنكيل بالزاوية وشيخها. لكن في الوقت الذي كان يستعد فيه لمغادرة مراكش والتوجه إلى درعة ونواحيها، عالجته المنية، وسلم الشيخ[24].

من الواضح أن إضفاء طابع الكرامة على شخص الشيخ هو ما يميز كلتا الروايتين : ففي المرة الأولى تجلت كرامته في جوابه الحكيم الذي أريد منه أن يكون محملا بعدد من الدلالات، والذي علق عليه أحد حفدة الشيخ، صاحب الطلعة، بقوله : «وهو في بابه العجب العجاب»[25]. وفي المرة الثانية تدخلت العناية الإلهية لإنقاذ حياته، إثر الوفاة الفجائية للسلطان.

لكن إذا تركنا جانبا هاتين الروايتين الشفويتين ـــ اللتين لا تضيفان أي جديد، اللهم إلا لوك واجترار ما هو مشكوك في صحته، وكذا الاسهام في إبقاء الباب مفتوحاً للقيام بتنظيرات سهلة ووهمية من شأنها أن تساهم في طمس الحقيقة ـــ وتساءلنا بالمقابل عن بعض خفايا ذلك النزاع الذي اندلع بين الطرفين، كما يتجلى من بعض الوثائق الجديدة، على قلتها، ماذا نجد ؟

نجد فعلا أن المولى الرشيد ـــ بعيد أن وضع حدّا لتجزئة المغرب، بقضائه على كل الزعامات التي كان لها طموح سياسي ـــ وجه رسالة شديدة اللهجة إلى محمد ابن ناصر تتضمن ثلاث نقط : أولاهما توجيه تهمة إليه مفادها «أنه مظهر ومضمر الجور بالمسلمين»؛ والثانية يأمره فيها «بلزوم السبيل المنجية وتنكب السبيل المخزية»؛ والنقطة الثالثة يخبره ـــ من باب التهديد ـــ بأنه قادم إلى تلك الناحية[26].

---

(23) محمد المكي الناصري، **م.س**، ص 417 ؛ وانظر أيضا نفس الرواية عند أحمد الناصري، **م.س**، ج 1، ص 166.

(24) **نفس المرجعين** أعلاه، ص 170-171 بالنسبة للأول، وصفحة 259 بالنسبة للثاني.

(25) أحمد الناصري، **م.س**، ج. 1، ص 166.

(26) رسالة من محمد بن ناصر إلى المولى الرشيد بدون تاريخ، إتحاف المعاصر... **م.س**، ص 437.

ما عسى أن تكون، بالضبط، طبيعة التهمة أو التهم الموجهة إلى الشيخ والمشار إليها بإيجاز لا يخلو من إيحاء ؟

يجوز التخمين، للوهلة الأولى، أن الأمر يتعلق، بكل بساطة، بمسألة الامتناع عن الدعاء للسلطان في خطبة الجمعة. هذا ما يمكن أن يستنتج من كلمة «مضمر». بيد أن هناك ما يفيد أنه تجاوز الإضمار، وأفصح عن أمور تثبت أنه أصبح يعاكس سياسة المخزن وأوامره. وبالفعل، من خلال بعض رسائل الشيخ الموجهة إلى بعض قواد درعة نلاحظ أنه كان يتدخل ـــ مستغلا نفوذه الروحي ـــ لمنعهم من تنفيذ تعليمات السلطان. وقد وجه في هذا الصدد رسالة إلى القائد عبد الله الزينبي مهددا إياه بما عسى أن يتعرض له من آفات الدنيا إن أقدم على انتهاك حرمة الزوايا المجاورة لزاويته : «فاتق الله، ولا تنتهك حرمة الزوايا وأحذر أن يعافى الله هؤلاء المبتلين ويبتليك، فلا تجد مأوى ولا من يأويك، إنا لك من الناصحين»[27].

وفي هذا السياق أيضا كتب إلى القائد عبد الملك بن عبد الكريم يأمره بالأمر التالي : «مما بلغني عنك في قصبة المغاربة، فإن كان جاءك في هدمها أمر من السلطان فنحب أن تؤخرهم عشرة أيام ينقلون أثقالهم، وإن أُمرت أمراً عاما لجميع القصبات المبتدعة فنحب أن تؤخرها في جملة ما أخرت، لأنهم جيران الزاوية، واكتب الجواب، والسلام»[28].

ويتضح من الرسالة الجوابية أن هذا القائد كان خائفا خوفا عظيما من رد فعل السلطان بعد أن نفذ تعليمات الشيخ. وقد أجابه، بهدف الرفع من معنوياته : «أما بعد، فاتق الله وأصبر وأحسن ظنك بالله ولا يكن في قلبك مثقال حبة من خردل أي من خوف المخلوقين، و لاتخف إلا الله، وعليك من الإكثار من الصلاة على النبي ﷺ وقل إنا لله وإنا إليه راجعون»[29].

تلك، عموما، كانت بعض المعطيات التي على أساسها حرر المولى الرشيد رسالته الآنفة الذكر.

---

(27) رسالة محمد بن ناصر إلى القائد عبد الله الزينبي بدون تاريخ إتحاف المعاصر... م.س، ص 442.

(28) رسالة من محمد بن ناصر إلى القائد عبد الملك بن عبد الكريم، بدون تاريخ، **نفسه**، ص 441.

(29) **نفسه** وبدون تاريخ أيضا.

نعود الآن، بعد هذا الفاصل الإيضاحي، إلى طرح السؤال : ماذا كان جواب الشيخ ؟

بخصوص النقطة الأولى، أي التهمة الموجهة إليه والمتمثلة في «أنه يظهر ويضمر الجور بالمسلمين»، أوضح بأنها مجرد «بهتان عظيم» من قبل بعض الحساد الذين ابتلي بهم والذين ما فتئوا ينصبون له الأذى والعداء. وعلى السلطان إذا أراد التحقيق من هذه النقطة أن يسأل «أحدا من أهل الصدق والأمانة». وقد عزز جوابه بالاستشهاد بآيتين قرآنيتين[30].

وكان رده على النقطة الثانية، أي لزوم الطريق التي تؤدي به إلى النجاة، والمتمثلة في طاعة أوامر السلطان، في غاية الوضوح : «وأما أمرك فسمع وطاعة».

وأعلن بخصوص النقطة الثالثة : «وأما قدومك فالله يبارك فيه لنا ولك وللمسلمين». ثم أضاف مباشرة : «فقد فسدت هذه البلاد وعتوا في الهرج والنهب فسادا مرضت به قلوبنا مرضا مزمنا، ونرجو أن يقبل الله بك أودها ويرأب بطلعتك السعيدة فسادها»[31]، مشيرا بذلك إلى النهب الذي كانت تمارسه قبائل أيت عطا على قصور وادي درعة.

إلا أن رسالة الشيخ لم تقف عند هذا الحد، بل أضافت أموراً أخرى، تمثلت في توجيه النصح للسلطان ؛ أولا، على مستوى نشر العدل في الأرض، وإحياء السنة، ومحاربة البدع ؛ وثانيا، في عدم الاغترار بالنسب الشريف والعمل بمشورة العلماء، وهي أمور سبقت الإشارة إليها آنفا.

يتضح، إذن، بما لا يدع مجالا لأي تأويل، بأن مسألة الطاعة والولاء لشخص السلطان لم تكن موضع نقاش. وتلك، أيضا، كانت نصيحته لأهل درعة. ذلك أنه لما بلغ إلى علمهم أن السلطان قادم صوبهم، وأنه عازم على الإيقاع بهم التمسوا منه أن يتوسط لهم لدى السلطان بواسطة القائد عبد الله الزينبي. وقد أجابهم :

---

(30) الآية الأولى : ﴿إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾، والآية الثانية : ﴿يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم...﴾ إلى قوله تعالى : ﴿اتقوا الله إن الله تواب رحيم﴾.

(31) نفس الإحالة المشار إليها في الهامش 26.

«وأما الزينبي فلا حاجة لنا به». وفي الوقت نفسه أوصاهم بما يلي : «وإذا قرب منكم السلطان، فامشوا إليه، وبينوا حالكم، وأنكم على طاعته»[32].

خلاصة القول، «إن الدعاء للملوك على المنابر بدعة»[33]، وبالتالي على السلطان أن يجتنب البدع.

كيف تطورت العلاقة بين الزاوية والمخزن في ظل حكم السلطان المولى اسماعيل ؟

ب ــ موقف المولى اسماعيل :

أول ما يسترعي الانتباه، في هذه العلاقة، أن المولى اسماعيل كان سباقا إلى اتخاذ المبادرة في ربط الجسور مع الشيخ، وذلك بتوجيه رسالة إليه أخبره فيها بأن «مراده ــ وقد قلده الله أمور البلاد ــ هو السعي في مصالح المسلمين». كما أثار انتباهه إلى اهتمامه الخاص بمنطقة وادي درعة وأنه، بالتالي، عازم على تأديب عصاتها. ولم يفته أن يبلغه محبته له ملتمسا منه الدعاء له بالنصر والتوفيق»[34].

وقد جاء الشيخ على هذه الموضوعات الثلاثة بما يلي :

فعن المحبة والدعاء، قال بدوره : «ونحن نحبك أحبك الله ونحب استقامتكم على سيرة جدك المصطفى ﷺ وندعو لك بالتوفيق والنصر والتأييد».

وحول سعيه في مصالح المسلمين، أكد موقفه المشار إليه آنفا : «ونوصيك بتقوى الله، والقيام بالقسط، وتعظيم ما أعظم الله، وإقامة حدود الله»، كما أضاف : «وعدم الاسراف في دماء المسلمين، والعفو والصفح عن الجاني في غير حد من حدود الله».

وأخيرا بخصوص اهتمامه بالمنطقة وعزمه على الإيقاع بعصاة درعة، أجابه : «وأما ما ذكرت من غيرتك على هذا البلد فجزاك الله خيرا، فلاشك أنهم كما وصفت»، لكنه أضاف من باب التوسط : «ولكنهم قوم هلك كبارهم وذووا

---

(32) رسالة بدون تاريخ، أوردها أحمد الناصري، **م.س**، ج. 1، ص 259.

(33) **نفسه**، ونفس الجزء، ص 161.

(34) رسالة من محمد بن ناصر إلى المولى اسماعيل، بدون تاريخ، إتحاف المعاصر **م.س**، ج. 1، ص 259.

الرأي منهم، فبقي منهم أغمار لا عقول لهم، فنحب من همم مولانا أن يعذرهم، فلعل الله يصلح أمورهم على يدك الكريمة»[35].

خلاصة القول إن محمد بن ناصر الذي أعلن ـــ من خلال هذه الرسالة ـــ عن بيعته للسلطان الجديد، تشبث، كعادته، بموقفه المبدئي الثابت : إبداء النصيحة، والجهر بقول الحق، وفي الآن نفسه حاول أن يثني السلطان عن عزمه على الإيقاع بأهل درعة حتى وإن كان أغلبهم، على حد تعبير الرسائل المخزنية، «لا تنالهم الأحكام الشرعية».

ومن الجدير بالذكر أن نسجل هنا أن الشيخ ظل متشبثا بهذه البيعة رغم أن الجنوب المغربي خرج عن طاعة السلطان، إثر حركة التمرد التي قادها أحمد بن محرز ضد عمه المولى اسماعيل. ذلك أن المحاولات التي بذلها هذا «الزعيم» لجر الشيخ إلى صفه انتهت بالفشل[36]، ولم تنفعه علاقات المجاملة والتودد التي كان قد نسجها مع الشيخ لما كان واليا ـــ خلال حكم عمه المولى الرشيد ـــ على مناطق شاسعة من الجنوب المغربي (سجلماسة ودرعة وتوات والصحراء...)[37].

بوفاة محمد بن ناصر (1674)، بعد سنتين من حكم المولى اسماعيل، انتقلت مشيخة الزاوية إلى ولده أحمد، بوصية منه، دون أن يترتب على هذا الانتقال أي مشاكل من قبل الإخوة، بالرغم من أنه لم يكن الابن الأكبر سنا، مما يفيد أنه كان قد تشرب تعاليم ومبادىء والده، وتمثلها أحسن تمثل إلى درجة أن سلوكه، في علاقته بالسلطة، يبدو مشابها تماما لسلوك والده : «لا يتعاطى شيئا من الشبهات، ولا يأكل طعام الأمراء، ولا يقبل هديتهم، ولا يبالي بأمير ولا سلطان ولا وزير، ولا يلتفت إليهم في حاجة، ولا يصل إلى سلطان إلا لقضاء حوائج المسلمين، وما ذكر سلطانا في خطبته قط، ولا تأخذه في الله لومة لائم»[38].

---

(35) **نفس المصدر.**

(36) رسالة من محمد بن ناصر إلى أحمد بن محرز بدو تاريخ، إتحاف المعاصر، **م.س**، ص 438.

(37) رسالة من نفس المرسل والمرسل إليه، بدون تاريخ، **م.س**، ص 440.

(38) حسن المعداتي، **الروض اليانع الفائح في مناقب الشيخ محمد الصالح**، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، رقم 1835د، ص 138.

من بين كل النقط المثارة في هذه القولة التي كانت مثار جدل بين الشيخ أحمد بن ناصر والمولى اسماعيل النقطة المتعلقة — مرة أخرى — بمسألة امتناع الشيخ عن الدعاء للسلطان في صلاة الجمعة.

ولقد أمدنا صاحب الطلعة، في هذا الصدد، برواية مخالفة، من حيث الشكل، عن الروايتين السابقتي الذكر. ومضمنها أن وزير السلطان، الغازي بن شقراء، كان قد أضمر الشر لأحمد بن ناصر لما بلغه «أنه لا يذكر اسم السلطان في خطبته». هكذا، دخل المسجد — وقد أدركته الجمعة بزاوية تمجروت — ومعه «سيف صارم». لكن لما شرع الشيخ في الخطبة الثانية أصيب بالذهول «من غير نوم ولا إغماء حتى لم يدر ما قال، ولم يشعر إلا بعد فراغه من الخطبة، حيث علم أن الله حفظه منه».

وتضيف الرواية أنه، بعد ذلك، أخذ عنه الورد، كما اشتكى له من بلية ابتلاه الله بها، وهي «حب النسوان»، وقد مكنه الشيخ — وهو يضحك — من سراويله، ومن ثم عوفي من تلك البلية[39].

نلاحظ أن الكرامة أخذت هنا دلالات أخرى : فبدل أن تتدخل العناية الإلهية لإنقاذ حياة الشيخ بالوفاة الفجائية للسلطان، كما أشارت إلى ذلك الحكاية السابقة مع أبيه، يتحول «القاتل» هذه المرة، بفعل صدمة الاحتكاك مع الشيخ والاستماع إلى كلامه، إلى تابع من أتباع الزاوية، بل ويعالج من «المرض» الذي كان يشتكي منه (وإن كان «المرض». هنا، من النوع الذي يدفع المستمع إلى الضحك بعد أن كان في البداية يكتم أنفاسه وهو ينتظر أن يسمع رأس الشيخ تقطع بالسيف الصارم). لكن، في الحالتين، فإن النتيجة واحدة : ينجو الشيخ، الذي أريد به الشر، ويخرج من المباراة منتصراً.

بيد أن التحليل التاريخي يلزمه أن يلتقط من هذه الرواية أمورا تتجاوز ما تعكسه أدبيات الكرامة، من خلال دوائرها المغلقة. وأهم هذه الأمور، ولاشك، أن الزاوية أصبحت، بفعل نفوذها الروحي، تستقطب عناصر مخزنية نافذة، ومعنى هذا أن تجنب ذكر اسم السلطان في خطبة الجمعة لم يكن يعني أبداً أن الزاوية

(39) أحمد الناصري، م.س، ج.2، ص 106-107.

كانت لا تعترف بمشروعية السلطة الحاكمة وإنما يعني فقط تطبيق السنة ومحاربة البدع، ومن ضمنها الدعاء للسلطان في صلاة الجمعة. ويكفي أن نشير هنا، على سبيل المثال، إلى أن أحمد بن ناصر، مثل والده، لم يحشر نفسه في الصراع الدائر حول السلطة بين أولاد السلطان، بل وجدناه يقوم من تلقائية ذاته بوظيفة الصلح بين ولديه، حقنا لدماء المسلمين، وذلك لما حاصر مولاي عبد المالك أخاه المولى ابا النصر بقصبة أغلان، القريبة من عقر الزاوية[40].

ومع ذلك يجب القول إن هذا النفوذ الروحي المتنامي للزاوية والمستقل بذاته أقلق ـــ ولاشك ـــ راحة المولى اسماعيل. ليس فقط لأن كرامته يلزمها أن تكون فوق كل الكرامات، بل كذلك إن كل الكرامات التي يتمتع بها أصحاب الزوايا يلزمها أن تظهر للخاصة والعامة، ولأصحاب الزوايا أنفسهم، بأنها مستمدة من كراماته وإنعاماته.

وفي هذا السياق جاء قراره بمنع الشيخ من السفر إلى الحج لسنتين متواليتين : 1119-1120/1707-1708.

ـــ الحج بإذن السلطان :

ما هي الملابسات التي أحاطت بهذا المنع ؟ وكيف انتهت ؟

من المعلوم أن مراكز انطلاق الحجاج المغاربة، أو ما يسمى بالركب الحجي، كانت متعددة. أهمها ركبان : الركب الفاسي والركب السجلماسي[41]. وهذا الأخير كان ينطلق من سجلماسة ويذهب فيه أهل تافيلالت وأهل درعة ومن انضاف اليهم. وباعتبار أن أمر اختيار رئيس الركب السجلماسي كان يترك لأهل الركب[42] ـــ خلافا لرئيس الركب الفاسي الذي كان يعين من قبل السلطان ـــ

---

(40) أحمد الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، دار الكتاب، الدارالبيضاء، 1956، ج.7، ص 90. ونشير إلى أن النزاع الذي وقع بين الأخوين تم سنة 1113/1701-1702.

(41) محمد المنوني، **ركب الحاج المغربي**، مطبعة المخزن، تطوان، 1953، (أما الركاب الأخرى فهي الركب المراكشي، والركب الشنقيطي : وهذه الركاب الأربعة تسلك كلها طريق البر، ذهابا وإيابا. أما الركب الخامس، وهو الركب البحري، فيسلك طريق البحر.

(42) **نفسه**، ص 33.

فقد كان منتظرا أن تفوت رئاسته، بشكل تلقائي، إلى أحمد بن ناصر لما عزم على التوجه إلى الحج في العام 1707/1119، خصوصا وأنه سبق له أن حج ثلاث مرات. وهنا تدخل المولى اسماعيل الذي وجه إليه رسالة أشار إليها الشيخ ــ في «رحلته» ــ في جملة واحدة : «يطلب منا القدوم للموادعة». ثم أضاف مباشرة : «فعزمت على إتمام ما خرجت إليه، وأشار أصحابنا بإسعافه وإتيانه بجميع الركب ويكون السفر على تازة مع الركب الفاسي. فلم يظهر لي وجه. وكثر القيل والقال [...] فاستخرت الله تعالى وتوجهت إليه في شرذمة قليلة، وتركت الركب بسجلماسة. ولما وصلنا إلى مكناسة نزلنا بضريح الشيخ سيدي عبد الرحمان المجذوب بأمر السلطان [...] ومكثنا أياما لا نراه ولا يرانا، ورسله تتردد إلينا يشيرون بالقعود عن السفر هذا العام (يعني 1707/1119) لأغراض للسلطان توهمها، يجب على زعمهم إسعافه لذلك. فامتنعت كل الامتناع من التخلف. ثم أتاني مع أرباب دولته، فالتقينا معه في صحن المسجد، فتأدب وتودد، وذكر أن التخلف، في هذا العام هو سداد الأمة لما رعاها من الروع، وزعم أنهم يطمئنون بمكثنا بين ظهرانيهم. فأجبته إلى ذلك ورجعنا إلى أصحابنا الذين بسجلماسة» مختتما كلامه بالقول إن الركب تابع رحلته أما هو فرجع إلى داره، مع بعض أصحابه[43].

يمكن، انطلاقا من هذه الرواية التي أوردها الشيخ في رحلته[44] إبداء ثلاث ملاحظات :

أولها، أن السلطان لم يكن يهدف إلى إلغاء الرحلة، وإنما كان هدفه تحويل انطلاقة الركب. إذ بدل أن تتم، كما هي العادة، من سجلماسة، قرر أن تكون من فاس، ومن ثم يتم إدماج الركبين في ركب واحد. ومعنى ذلك، سحب الرئاسة من الشيخ وتفويتها لشخص آخر، يختاره السلطان، من الذين يدعون له، في خطبة

(43) اعتمدنا في هذا الاستشهاد على النص الذي أورده أحمد الناصري في الطلعة، م.س، ج. 2، ص 78-79.

(44) نثير الانتباه هنا إلى أننا استبعدنا عدداً من الإشارات التي أوردها صاحب الدرر، وصاحب الروض اليانع، وصاحب الطلعة والاستقصا حول هذا المنع وما صاحبه من لقاء الشيخ بالسلطان، بسبب ما يشوبها من مبالغات وتحريفات، الهدف منها، كالعادة، إثبات كرامات الشيخ، إلى درجة أن القارىء يخرج منها بخلاصة مفادها أن المنتصر، في النهاية، هو الشيخ !

الجمعة، على امتداد الطريق. وهذا ما فطن إليه الشيخ، ورفض قبوله، كما رفض الانصياع إلى الفئة التي تبنت رأي السلطان. وقد ترتب على ذلك انشقاق في الرأي وسط الركب : («وكثر القيل والقال»). ولقد اهتدى في الأخير إلى حل وسط : ترك الركب في سجلماسة، وتوجه ـــ مع ثلة من أصحابه ـــ لملاقاة السلطان بمكناس.

ثانيا، أن سلوك السلطان اتسم، في البداية، بالجفاء، مما يفيد أنه كان غاضبا عليه : أولا لما فرض عليه الإقامة بضريح ضريح عبد الرحمان المجذوب، وثانيا بعدم استقباله بنفسه، مكتفيا بإرسال رسله إليه لإقناعه بالعودة إلى حال سبيله، والعدول عن التوجه للحج. ولقد أردك الشيخ عمق الإهانة الموجهة إليه، ومن ثم كان تشبثه بموقفه : الإصرار على السفر، أو إقناعه، على الأقل، من قبل السلطان نفسه بسبب المنع.

ثالثا، تنازل المولى اسماعيل أخيرا ـــ احتراما لوجاهة الشيخ الذي قبل لعبة التحدي ـــ وقدومه بنفسه لمقر إقامة الشيخ. حيث «أقنعه»، بلغة الايحاء والرمز، بأن مكوثة وسط قومه أنفع للمسليمن من سفره. وعاد الشيخ إلى داره، وتابع الركب الذي كان ينتظر النتيجة بسجلماسة رحلته، بدون الشيخ[45].

وقد تكرر المنع أيضا في السنة الموالية (1708/1120). وحسب نص الرحلة دائما، فالسلطان كان قد وجه إليه رسالة ـــ مع بعض أصحابه ـــ مما ورد فيها : «إن عزمتم على التوجه إلى الحرمين الشريفين فتفاوضوا في ذلك مع ولدنا فلان فإنه وارد عليكم عاملا، وما اتفقتم عليه فاعلمونا به ولا يكون إلا خير»[46]. لكن ماذا وقع لما ورد ابن السلطان والتقى بالشيخ ؟ وقع أن أخبره «بأن أباه صرح له بعدم السفر، لوجوه انتحلها، وأوهام تخيلها، لم يكن فيها شيء»[47].

من الواضح أن الأمر يتعلق، مرة أخرى، بموقف الشيخ من مسألة الدعاء للسلطان في خطبة الجمعة. وبالتالي كان هذا الضغط للتخلي عن هذا الموقف.

---

(45) نشير هنا إلى الخطإ الذي وقع فيه علي أنكام لما قال إن الحجاج رجعوا إلى حال سبيلهم تلبية لدعوة السلطان !م.س، ج. 1، ص 378.

(46) **مصدر الإحالة 43**، ص 79.

(47) **نفسه**، ونفس الصفحة.

حتى إذا جاءه الإذن، أخيراً، بالسفر في العام 1709/1121، لوحظ أنه، مع ذلك، لم يحظ برئاسة الركب الحجي على امتداد كل الطريق، إذ مع التقاء الركبين، الفاسي والسجلماسي، انتقلت الرئاسة إلى أمير الركب الفاسي، الشيخ العربي بن أحمد بن يوسف العلوي[48]، وبذلك فوت عليه السلطان أمر «الرئاسة»، وتلك كانت حجته الرابعة والأخيرة.

هل يجوز أن نقول، بعد هذا، كما زعم حمودي، إن السلطان منع أحمد بن ناصر من الحج لمدة أربع سنوات، وأن هذا المنع جاء بسبب النزاع حول مسألة الطريق والتعارضات الاقتصادية بين الزاوية والمخزن، وأن هذا النزاع لم ينته، مع ذلك، إلى أي اتفاق[49]؟!

إن هذا القول لا يعدو أن يكون مجرد تشويه لنص الرحلة الذي أوردناه، وإن لم يكن التشويه الوحيد. وهنا نتساءل : ألم يفكر المولى اسماعيل في استعمال وسيلة أخرى، أكثر نجاعة، للدفع بالشيخ إلى التنازل عن موقفه، ونقصد بذلك حرمانه من الامتيازات الجبائية التي كانت تستفيد منها بقية الزوايا الأكثر ولاءً والأكثر تبعية ؟

ـــ مسألة الامتيازات الجبائية :

حول هذا السؤال، وفي إطار الدفاع عن أطروحة العداء السافر الذي كان يكنه المخزن للزاوية على امتداد الفترة الممتدة بين آخر القرن السابع عشر وبداية القرن الثاني عشر، أكد حمودي، بكل ثقة، أن المخزن استعمل هذا السلاح. ومن الأدلة التي قدم في هذا الصدد : رفض السلاطين العلويين الإنعام على شيوخ الزاوية بأي ظهير من ظهائر الامتيازات، كما فعلوا مع زوايا أخرى. لينتهي بسهولة، إلى تقديم فرضية مفادها أن الهدف من هذا «الحرمان» هو أن تبقى السلطة المركزية محتفظة بسلاح إمكانية إخضاعهم، في الوقت المناسب، إلى نفس «الالتزامات»

---

(48) محمد المنوني، م.س، ص 34 (نقلا عن الرحلة الناصرية، ج. 1، ص 27).

(49) Abdallah HAMMOUDI, «Sainteté, pouvoir et Societé : Tamgrout aux XVIIᵉ et XVIII Siècles», **Annales, E.S.C.** 35 Année, N 3-4, Mai-Aôut, 1980, p. 635.

(ونشير لمزيد من الإيضاح إلى أن هذا الاستنتاج الذي قدمه حمودي، مستنبط من نص الرحلة الذي أوردناه).

المفروضة على العوام[50].

قبل أن نثبت، مرة أخرى، مدى بطلان هذا الكلام المتسرع، يبدو من الضروري أن نثير المسألة منذ أصولها. والأصول، في حدود أقدم وثيقة نتوفر عليها تعود إلى عهد حكم الأمير مولاي محمد الشريف الذي أخضع منطقة درعة إلى نفوذه سنة 1642، (كما أشرنا إلى ذلك في بداية التقديم). إلا أن الطريف في الأمر هو أن هذه الوثيقة، التي هي عبارة عن ظهير، لم تكتب من قبل الأمير، وإنما كتبت بخط يد الشيخ محمد بن ناصر نفسه. يقول الظهير : «ليعلم أن حامله أخانا الصالح سيدي علي بن القوي اليحيوي خديم خالص للزواية، فجل تصرفاته لله في حوائجها، فهو منا وإلينا، يسعه ما يسعنا وليس من أمر العامة في شيء، فماله مالنا»[51].

على ماذا يدل هذا الظهير ؟ يدل أولا، على أن الزاوية كانت معفاة منذ نشأتها مما يلزم العوام. ومعنى هذا أن الامتياز المتكلم عنه هنا يعود، في الواقع، إلى عهد السعديين، خصوصا إذا علمنا أن سياسة توزيع ظهائر التوقير والاحترام، وما تتضمنه من امتيازات جبائية تعود إلى هذه الفترة (أي فترة حكم السعديين). ويدل، ثانيا، على أن العلاقة بين الأمير مولاي محمد والشيخ محمد بن ناصر كانت علاقة ممتازة، أو بتعبير الشيخ في إحدى رسائله، كانت تنبني على «محبة كبيرة»[52]، مما جعل الأمير يفوض للشيخ صلاحية إصدار الظهير بنفسه. ويدل أخيرا، وليس آخرا، على أن كلمته كانت مسموعة في المنطقة. وإذا اكتفينا بمثال واحد، يجب أن نقول إنه كان يعطي أوامره حتى لأصحاب النفوذ غير الخاضعين لسلطة المخزن : «فاتركوا سبيل حامله سيدي أبي القاسم بن الحسين وأولاد أخيه، واتقوا الله فيهم، ولا تطالبوهم بغرم ولا سخرة ولا غير ذلك، فليس لكم عليهم سبيل»[53].

---

(50) **نفس المرجع**، ص 634-635.

(51) إتحاف المعاصر... (صندوق تاريخ)، **م.س**، ص 441.

(52) رسالة من محمد بن ناصر إلى أحمد بن محرز، بدون تاريخ، **نفسه**، ص 440.

(53) رسالة من محمد بن ناصر إلى أعيان جماعة بني ثابت وأولاد العطار، خصوصا منهم سيدي محمد بن علي وأولاد سيدي بلحاج محمد والحاج عبد الله وأخاه الحاج الحسين بدون تاريخ، **نفسه**، ص 443.

هل يجوز أن نقول إن المولى الرشيد (1668-1672) خرق عليه هذه العادة ؟ من المستبعد ذلك بدليل أن عدداً من القواد، المكلفين بأمر الجباية، كانوا يكنون له التقدير والاحترام الكبيرين. وهكذا وجدناه ينوه بأحدهم ويدافع عنه لما اتهم بأنه يتعامل برفق مع الرعية : «فإن من التعاون على البر والتقوى أن تتطلف في نصح أمير المؤمنين (مولاي الرشيد) في أمر القائد عبد الملك أن لا يصغي لقول طاعن فيه حتى يتثبت، فإني ما رأيت في درعة قائدا أرفق منه بالمساكين ولا أقل مبالاة بالظالم»[54]. وفي حالات أخرى وجدناه يلتجيء إلى استخدام نفوذه الروحي لردع قواد آخرين ممن تجاوزا — في نظره — حدودهم، وفي الآن نفسه يلتمس من السلطان أن يعطي أوامره بإيقاف هذه التجاوزات، كما وقع له، على سبيل المثال، مع القائد يحيى الصبيحي وإن في زاوية مجاورة، ليست بزاويته، كما يتضح من الرسالة التالية : «وبعد، فاصرف الخيل على أهل زاوية سيد الناس[55] حتى يأتي جواب السلطان سدده الله، فإني كتبت إليه»[56].

نكتفي بهذه الأمثلة، وننتقل إلى فترة حكم المولى اسماعيل — باعتبار أنه في عهده أعيد العمل، بشكل ممنهج، بسياسة توزيع ظهائر الامتيازات، على شاكلة ما كان قد سنه السعديون — لنعيد طرح السؤال : هل، فعلا، لم تحظ الزاوية بأي امتياز في عهد هذا السلطان ؟

بلى، إنها حظيت على الأقل — في حدود ما كشفت عنه إحدى الدراسات الحديثة — بظهيرين : أحدهما، وهو المهم، موجه إلى كافة أولاد الشيخ محمد بن ناصر، وبالضبط القاطنون منهم بزاوية تمجروت، والآخر للشيخ أحمد بن

---

(54) رسالة من محمد بن ناصر إلى قاضي سجلماسة عبد المالك التجموعتي، بدون تاريخ، **م.س**، ص 397. (وأنظر نسخة أخرى أوردها أحمد الناصري، الطلعة...**م.س**، ج. 1، ص 259).

(55) المقصود بسيد الناس هو رسول الله ﷺ. وقد أسست هذه الزاوية، القريبة من زاوية تمجروت، في القرن الثامن الهجري، من قبل أبي اسحاق الأنصاري الملقب بابراهيم الحاج، وهو أحد اجداد أبو حفص عمر الأنصاري مؤسس زاوية تمجروت. أنظر حول هذه الزاوية : محمد حجي، **الحركة الفكرية بالمغرب**، منشورات المغرب للتكاليف والترجمة والنشر 1977، ج. 2، ص 542-543.

(56) رسالة من محمد بن ناصر إلى القائد يحيى الصبيحي، بدون تاريخ، إتحاف المعاصر... **م.س**، ص 442.

ناصر[57].

وهكذا، إذا كان الظهير الموجه للشيخ أحمد بن ناصر هو من نوع الظهائر العامة، أي أنه لم يتجاوز إسدال أردية التوقير والاحترام على شخص المرابط، فإن الظهير الخاص بأولاد محمد بن ناصر القاطنين بالزاوية الأم ـــ وضمنهم بطبيعة الحال المرابط أحمد ـــ قد نص، بكل دقة، على نوع الامتيازات الممنوحة لهم. وهي إعفاؤهم، أولا، من كل الكلف والوظائف[58]، ثم إعفاؤهم، ثانيا، من واجبات الزكاة والأعشار، على أساس أن يقوموا بأنفسهم بتوزيعها على ضعفائهم وفقرائهم، هذا فضلا عن احترام وتوقير زاويتهم الأم وبقية فروعها.

فما معنى هذا ؟ معناه، بإيجاز، أن فروع الزاوية الموجودة غداة صدور هذا الظهير (أو تلك التي ستؤسس فيما بعد) لم تكن تستفيد من امتيازات الزاوية الأم. بعبارة أخرى، كان يلزمها أداء الزكاة والأعشار للمخزن، وربما أيضا الكلف والوظائف، اللهم إلا إذا حصلت، من جديد، على ظهير آخر يحدد نوع الامتيازات الممنوحة، وهذا ما كان عليه الأمر مع مجموع الزوايا المخزنية، بما فيها الأكثر ولاء وتبعية لشخص السلطان.

هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية يجب أن نشير إلى أن مفعول هذه الظهائر كان محدودا في حكم السلطان الذي أصدره. وبالتالي لأجل الاستفادة من هذه الامتيازات كان من اللازم تجديدها ـــ بواسطة ظهير آخر ـــ مع بداية حكم أي سلطان جديد : إنه السلاح الذي ظل بيد المخزن لكسب ولاء وطاعة الزوايا بشكل مستمر. إلا أنه لم يكن السلاح الوحيد. لقد استغل المخزن وظيفته التحكيمية ـــ بمناسبة اندلاع النزاع حول المشيخة بين أفراد أسرة الشيخ المتوفى ـــ للنفاذ

(57) علي أنكام، م.س، ج. 2، ص 500-501. (ونود أن نشير إلى أنه أغفل إيراد تاريخ صدورهما، ومن ثم وجب التنبيه !). ونثير الانتباه، أيضا، إلى أن أحمد بن ناصر لم يخلف سوى البنات، ومن ثم انعدم موجب الاستفادة !

(58) المقصود بالتكاليف ـــ حسب ما تفصح عنه وثائق القرن التاسع عشر ـــ هي واجبات الحركة ولوازمها، ومئونة الضيوف، والسخاري. أما الوظائف فكان يقصد بها، أحيانا، هدايا الأعياد الدينية الثلاثة (عيد المولد النبوي وعيد الفطر وعيد الأضحى)، أما الواجبات، فهي الزكوات والأعشار.

إلى مؤسسة الزوايا، وقد كان من نتيجة ذلك أن أصبحت مشروعية مشيخة الشيخ مستمدة من تزكية السلطان.

بوصولنا إلى هذه النتيجة التي وقعت مباشرة إثر وفاة الشيخ أحمد بن ناصر (1717) يحق أن نتكلم عن نهاية مرحلة وبداية مرحلة جديدة.

ثانيا : المرحلة الثانية : مشكلة المشيخة والتبعية التدريجية للمخزن (1717-1886) :

إذا كانت الخاصية الأساسية التي ميزت زاوية تمجروت على امتداد كل هذه الفترة الطويلة (حوالي قرنين إلا ربع قرن) هي تجدد النزاعات حول المشيخة بشكل دوري غداة وفاة كل شيخ، واحتكامها إلى المخزن لحل تلك النزاعات، فقد كان من الطبيعي أن يكون لهذا التحكيم أثره في فقدان الزاوية استقلالها وبالتالي تبعيتها التدريجية للمخزن. ولقد شكلت ظاهرة حصول الشيخ على تعيين من قبل السلطان نهاية مرحلة وبداية مرحلة جديدة.

1 ــ مرحلة ما قبل تعيين الشيخ من قبل السلطان (1717-1788) :

بوفاة أحمد بن ناصر ــ الذي لم يخلف سوى البنات ــ اندلع النزاع بين الورثة حول من يتولى أمر مشيخة الزاوية. ولقد كان من بين هؤلاء الورثة أحد أصحاب الشيخ المتوفى، الذي لم تكن له أي صلة بالأسرة الناصرية المنحدرة من الشيخ محمد بن ناصر، وهو الحسين بن شرحبيل البوسعيدي[59] حيث بادر إلى فرض نفسه شيخا على الزاوية، وذلك بتوليه مهمة التدريس وتلقين الورد للطلبة والمريدين المقيمين في الزاوية.

هكذا، وجدت الأسرة الناصرية ــ ممثلة في حفدة الشيخ محمد بن ناصر ــ نفسها مضطرة، إزاء هذا الانقلاب، إلى الاستنجاد بالمخزن لإخراجها من هذه الورطة. ولقد انتهت الحكاية ــ في حدود ما أخبرتنا به رسالة أحد طلبة الحسين ابن شرحبيل ــ باستدعاء المولى الشريف بن المولى اسماعيل، عامل السلطان على درعة، كلا الطرفين المتنازعين، وأجرى بينهما محاكمة، بحضور القاضي سيدي

---

(59) حول هذا الفقيه العالم انظر بصفة خاصة : محمد المختار السوسي، **المعسول**، مطبعة النجاح، الدارالبيضاء، 1380/ 1961، ج. 18، صفحة 240 وما بعدها.

عبد الكبير، انتهت بتنصيب أحد حفدة محمد بن ناصر، وهو موسى بن محمد ابن مَحمد بن ناصر، شيخا على الزاوية، وطرد ابن شرحبيل من الزاوية، بعد أن تبين أنه لا يتوفر على أي وصية[60].

غير أن ما يثير الانتباه في هذا التنصيب، هو أن موسى بن ناصر لم يكن مجهولا من قبل المولى اسماعيل : فلقد سبق له أن قضى بقصره بمكناس، بأمر من السلطان نفسه، حوالي مدة سنة، وذلك لما أرسله عمه الشيخ أحمد بن ناصر «في بعض المآرب»، حظي خلالها بالتفاته خاصة من السلطان لما أبانه من كفاءة معرفية، في أحد المجالس العلمية، التي كان يحضرها السلطان[61].

وإذا أضفنا إلى هذا تردده لدى قصر السلطان خلال مدة مشيخته[62] جاز أن نقول إن مسألة الامتناع عن الدعاء للسلطان في خطبة الجمعة لم تعد واردة بالمرة، ومن ثم وقع السكوت عنها في كتب الإخباريين ومن أرخ لشيوخ الزاوية.

ومن المرجح جدا أن هذا النزاع اندلع من جديد إثر وفاة الشيخ موسى (1729)، وإلا بماذا نفسر انسحاب عبد الله بن محمد، أخ موسى، — الذي لم تدم مشيخته سوى نحو ثلاثة أشهر — لحساب ابن أخيه، جعفر بن موسى ؟ هل ورعا منه، كما حاول أن يقنعنا بذلك المؤرخ الرسمي للزاوية، صاحب الطلعة[63] ؟ أم أن هناك ضغوطا كانت أقوى منه هي التي جعلته ينسحب، خصوصا إذا تذكرنا أن القاعدة الشرعية، في هذا الباب، تنص على أن الأولى بالإرث هو الابن وليس الأخ (بالطبع، مع توفر الشروط) ؟

في الوقت الذي يصعب فيه الجزم بأي جواب — باعتبار أن الأمر يتعلق بحلقة من الحلقات المفقودة — يمكن الإدلاء، مع ذلك، بالملاحظة التالية :

---

(60) رسالة من محمد بن ابراهيم الصوابي إلى والديه وإخوانه وأخواته وجميع ما احتوت عليه دارهم، بتاريخ 13 شوال 1720/1132، أوردها محمد المختار السوسي، **م.س**، ص 241. وهكذا بالانطلاق من تاريخ كتابة هذه الرسالة يجوز أن نقول إن هذا النزاع قد طال على الأقل حوالي ثلاث سنوات. ومعنى هذا أن التاريخ الذي يقدم بخصوص بداية تولية الشيخ الثالث للزاوية موسى بن محمد وهو 1129هـ/1717 غير صحيح !

(61) محمد المكي الناصري، **م.س**، ص 527–529.

(62) **نفسه**، ص 555.

(63) أحمد الناصري، **م.س**، ج. 2، ص 128.

إن هذا النزاع ترافق مع فترة غياب سلطة المخزن، بفعل أزمة الحكم التي عرفتها الدولة إثر وفاة المولى اساعيل، وهي الأزمة التي استمرت، كما هو معلوم، لمدة ثلاثين سنة (1727-1757) وبالتالي كان على الزاوية أن تختار بين أمرين : إما أن تدخل بدورها في دوامة النزاع، وهو ما سيعرضها لعواقب غير سارة، وهذا ما تجنبته، وإما أن تستغل فرصة غياب سلطة المخزن وأزمة المجتمع وحاجته الماسة إلى وظائفها، فتجمد تناقضاتها الداخلية — ولو مؤقتا — وهو الاختيار الذي اختارته وربحت منه الكثير : توسيع فروعها، والزيادة في ممتلكات أحباسها.

وهكذا بانتهاء أزمة الحكم، وتمكن السلطان محمد بن عبد الله (1757-1790) من الإمساك بزمام السلطة، وجدنا شيخ الزاوية يوسف بن محمد الكبير (1744-1783) — عم الشيخ جعفر بن موسى (1729-1744) — يبادر إلى الحضور في حفلة تقديم البيعة للسلطان سنة 1761[64]، كما وجدناه حاضرا إلى جانبه في الحصار المضروب على الجديدة سنة 1769[65]، وهو الحصار الذي توج بتحريرها، في السنة نفسها، من الاحتلال البرتغالي . ويكفي أن نشير هنا إلى فقرة من رسالة السلطان إلى الشيخ يوسف حتى تتضح لنا بعض جوانب العلاقة بين الطرفين : «ونحن وإياكم على المحبة التي لا يتزلزل مرصوصها، ولا يتأول منصوصها، وزودونا بصالح دعواتكم، ونجيج رغباتكم... والله يعيننا وإياكم على القيام بأمور الدين»[66].

وفي سياق هذه العلاقة الوطيدة استفادت الزاوية ابتداء من العام 1189/ 75-1776 من امتياز جديد : حصولها، سنويا، على عشرة قناطير من معدن الحديد[67].

(64) Marcel BODIN, op.cit, p. 276.

(65) G. DRAGUE, op.cit, p. 191

(66) رسالة من السلطان محمد بن عبد الله إلى المرابط يوسف الناصري، بتاريخ 28 حجة 1177/ 1764.
أوردها محمد المنوني، **دليل مخطوطات دار الكتب الناصرية بتمجروت**، المحمدية مطبعة فضالة 1985، ص 32.

(67) عبد الرحمان بن زيدان، **إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس**، المطبعة الوطنية، الرباط، ج. 3، ص 226. وقد جدد هذا الإنعام بواسطة ظهير مؤرخ في 10 محرم=

وإذا علمنا بالإضافة إلى كل هذا أن السلطان كان ناصريا، فهمنا عندئذ كيف أن الزاوية استفادت من هذه العلاقة لتزيد من توسيع شبكة فروعها وبالتالي من مداخيلها.

2 ــ مرحلة ما بعد تعيين الشيخ من قبل السلطان (1788-1886) :

لكن بوفاة الشيخ يوسف (1783) ــ الذي خلف خمسة وعشرين ولدا ــ اندلع النزاع، مرة أخرى، حول أمر المشيخة. فماذا كان رد فعل السلطان تجاه هذا النزاع، (وهو الذي أخذ الورد الناصري عن الشيخ يوسف) ؟

أشار حمودي، بخصوص هذه النقطة، إلى أن السلطان انتهج سياسة جديدة تمثلت في استغلال النزاعات الداخلية للأسرة لتنصيب الشيوخ الموالين له. ولإقناع القارىء بصحة هذه الفكرة، إلى درجة اليقين الذي لا يشوبه أي شك، أحال القارىء إلى ملخص ثلاث رسائل ــ وهي من وثائق الزاوية ــ وهذا ملخصها : الرسالة الأولى مؤرخة في 1784، وهي موجهة إلى أهل درعة يحثهم فيها على أن لا يتركوا أي مقيم في درعة سوى مرشحه المفضل. والأخريان ــ وهما مؤرخان في 1788 ــ تؤكدان تعيين هذا المرشح وتأمران منافسه بالإقامة الجبرية في مراكش[68].

ذلكم، بالحرف، ما أورده حمودي. وقبل إصدار أي حكم مسبق على هذا «الكلام»، نترك إحدى رسائل السلطان الموجهة إلى أشياخ درعة وكافة أعيان أخماسها، خصوصا منهم الشيخ الزبير والشيخ محمد المزواري، تخبرنا عن موقفه من هذا النزاع : «...وها نحن لما ذكروا لنا ذلك وتحققنا منهم[69] خرجنا من

= 1273/ 10 شتنبر 1856 ؛ انظر **نفس المرجع**، ج. 5، ص 122-123. كما جدد في عهد الحماية ابتداءً من سنة 1914 ثم في سنة 1923؛ انظر :

Paul MARTEY, «Les Zaouias Marocaines et le Makhzen», **Revue des études islamiques**, 1992 Cahier IV, p. 585.

(68) Abdellah HAMMOUDI, **op.cit**, p. 635 et note N° 67

(69) الاشارة هنا إلى تحقق السلطان ــ انطلاقا مما أخبره به فقهاء مراكش ــ من أن مؤسس زاوية تمجروت ومشتري أحباسها ليس هو سيدي محمد بن ناصر وإنما سيدي عبد الله بن الحسين لقباب. غير أننا نود أن نشير هنا إلى أن المعلومات التي قدمها فقهاء مراكش للسلطان حول مؤسس الزاوية وأول من قام بالتحبيس ليست بمعلومات جديدة. ذلك أن أبا علي

عهدة تلك الزاوية الناصرية وتركنا عهدتنا في رقبتكم. فأنتم الذين تنظرون فيها وتتكلمون على مصالحها. فانظروا أنتم من يصلح للوقوف عليها والنظر في مصالحها من الذين تعرفون أنه لا يبذر أحباسها وأنه يقف في خدمتها واكتبوا له الولاية عليها ويشتغل في حينه بالتصرف فيها والوقوف عليها [...] الحاصل أمر الزاوية في رقبتكم وفي عهدتكم وأنا خارج من عهدتنا لا أتكلم فيها أبداً بحول الله»[70].

يتضح، إذن، من هذا الجواب ــ الذي غاب عن حمودي ــ أمران اثنان : أولهما، إعلان السلطان انسحابه من الزاوية، كأحد أتباعها، حتى يبعد عنه كل شبهة من شبهات الانحياز إلى هذا الطرف أو ذاك من الأطراف المتنازعة حول أمر المشيخة؛ والثاني، تكليف أشياخ درعة وأعيان أخماسها ومن أسماهم في رسالته، بمسؤولية اختيار الشيخ الذي يرون أنه أهل للقيام بمصالح الزاوية وأحباسها، وتنصيبه، وتحرير عقد بذلك.

بناء على هذا الجواب، كيف يمكن أن نعيد قراءة الرسائل الثلاث التي أشار إليها حمودي، وإن كنا، مع ذلك، لا نتوفر سوى على ملخصها ؟!

من الواضح أن أشياخ درعة اجتمعوا ــ إثر توصلهم بجواب السلطان ــ ونصبوا أحد أولاد الشيخ المتوفى على مشيخة الزاوية، وهو علي بن يوسف (1773-1819). إلا أن هذا التنصيب لم يرض منافسه الأساسي[71]، فأصر على البقاء في درعة ــ أو بالأحرى في الزاوية ــ بهدف التشويش على الشيخ الجديد. ومن ثم كان من الطبيعي، بل من الضروري، إخبار السلطان بهذه النتيجة. لكن، ما عسى أن يكون جواب السلطان وقد سبق له أن أخبرهم بأن «أمر الزاوية

= اليوسي، المتوفى سنة 1102هـ/1690م، سبق له أن أثار هذه المسألة في فهرسته، وعنها نقل القادري ما سبق أن أشرنا إليه، ولو بإيجاز، في متن الهامش رقم 5. وبالتالي فالتبرير الذي قدمه السلطان لإعلان انسحابه من الزاوية، هو مجرد تعلة ليس إلا. ويبدو أن السبب الأساسي لهذا الانسحاب هو إبعاد الشبهة عنه حتى لا يتهم بكونه حشر نفسه في أمور المشيخة.

(70) رسالة من السلطان محمد بن عبد الله إلى أشياخ درعة وكافة أعيان أخماسها، سبقت الاشارة إلى مصدرها في الهامش رقم 5. ونود هنا أن نثير الانتباه إلى أن هذه الرسالة وإن كانت بدون تاريخ، فمن الواضح من سياق الأحداث أنها كتبت في العام 1197هـ/1773م.

(71) إن هذا المنافس ــ الذي نجهل هويته ــ هو واحد من اثنين : إما أن يكون أحد أعمامه أو أحد إخوانه (على غرار ما كان عليه أمر المنافسة حول السلطنة).

في رقبتهم» وبأنه «لن يتكلم فيها أبدا» ؟ بالطبع لا يمكنه ــ تلافيا لأي تناقض ــ إلا أن يزكي اختيارهم ويباركه، وفي الوقت نفسه يخبرهم بأنه عليهم أن يقوموا بأنفسهم بإخراج المنافس «الموشوش» من درعة : ذلك، بالضبط، هو سياق ومضمون الرسالة الأولى، المؤرخة في 1784.

لكن، هل كان لهذا الجواب من مفعول معين ؟ قطعا، لا. لقد عجزوا عن طرد المنافس من درعة، لأنه كان بدوره يستند إلى عصبيات تدعمه. ولقد ظل الأمر على هذا الحال إلى العام 1788، مما يفيد أن النزاع بين الطرفين لم يتوقف، وتلك حلقة أخرى من الحلقات المجهولة في تاريخ هذه النزاعات.

كان على السلطان، إذن، أن يتدخل لوضع حد لهذا النزاع. وفي هذا السياق قام باجرائين : أحدهما إصدار ظهير يؤكد فيه إقرار الشيخ المتولي أمر الزاوية، والآخر، توجيه الأمر إلى المنافس بمغادرة درعة والاستقرار في مراكش، وكلاهما لا يتناقضان في شيء وموقفه السابق، اللهم إلا فيما يخص فرض النظام، وهذا من واجباته. ذلك كان مضمون وغاية الرسالتين المؤرختين في 1788 (وغيرها من الرسائل التي يمكن نجدها في هذا الموضوع !).

لنتساءل، بعد هذا، عن بعض أسباب أو معاني تباطؤ السلطان في الحسم في هذا النزاع الذي استمر حوالي خمس سنوات.

أولا، إشعار الزاوية، وشيخها خصوصا ــ بأن الذي بيده مفتاح حل مشاكل المشيخة هو السلطان، مادامت عاجزة عن حل مشاكلها الداخلية بنفسها.

ثانيا، ترك الشيخ يدبج عدداً لا يستهان به من رسائل الشكاوى، وفي كل رسالة يبرهن أكثر فأكثر على تبعية لشخص السلطان.

ثالثا، إقناع شيخ الزاوية ومن يتولى أمورها مستقبلا بأن تعيينهم بشكل رسمي يبقى رهينا بتدخل السلطان. وبالتالي عليهم أن يلتمسوا، باستمرار، ظهيرا يزكي تنصيبهم لدرء منافسة أي منافس.

تلك كانت، إذن، بداية تعيين أول شيخ من شيوخ الزاوية بواسطة ظهير سلطاني، وهي الظاهرة التي وجدناها تتكرر ــ كمظهر جديد من مظاهر التبعية ــ مع كل الشيوخ الذين تعاقبوا على مشيخة الزاوية، سواء كانت هناك منافسة أو لم تكن.

بيد أن ما لفت نظرنا في هذا التنصيب هو تزامنه مع حدثين : توجيه ضربة إلى أحد فروع الزاوية الموجودة في قبيلة بني توزين، بالريف الشرقي، حيث تم تخريبها في العام 1202/87-1788[72]، ثم توجيه تهديد إلى الزاوية الأم في السنة الموالية (1203م)[73]، لكنه ظل مجرد تهديد، ولم ينفذ، خلاف ما وقع مع الزاوية الشرقاوية التي تم تخريبها في العام 1200هـ/1786، ونقل شيخها المرابط العربي المعطي إلى مراكش، بسبب إيوائها «العصاة» الهاربين من العدالة المخزنية[74].

ومع ذلك فإن هذه الغيوم العابرة لم تؤثر في شيء في طبيعة العلاقة بين الطرفين، وإن كان المقصود من ذلك إشعار الزاوية بأن تبقى في خدمة المخزن وطاعة أوامره، وعدم استغلال حرمتها لأغراض تتنافى وسياسة المخزن تجاه القبائل العاصية، تماما مثلما يفعل السلطان عندما يسبغ على شيوخها إنعاماته ويحل مشاكلهم الداخلية. وفي هذا السياق أنعم السلطان محمد بن عبد الله على الشيخ علي بن يوسف ــ بطلب منه ــ بظهير ينص على منع المرابطين الناصريين من السكن في أحباس الزاوية ومختلف أحباس فروعها، إلا بإذن من نقيب من الزاوية[75].

وقد وجدنا المولى سليمان (1792-1822) ــ الذي كان بدوره ناصريا ــ يوجه إلى نفس الشيخ رسالة يلح عليه فيها بزيارته : «ثم إننا نتشوف ونتشوق إلى ورودكم على حضرتنا العلية بالله، كما كانت عادة الأسلاف رحمه الله، ولو أمكننا القدوم عليكم بأنفسنا لفعلنا، فالآن نؤكد عليكم مهما أمكنكم أن تقدموا علينا فاعزموا به، فإننا نحبكم، مع ملاحظة محبة سلفكم»[76].

---

(72) عبد الرحمان بن زيدان، **م.س**، ج.3، ص 180.

(73) محمد الضعيف، **تاريخ الضعيف**، تحقيق أحمد العماري، دار المأثورات، الرباط. 1406/ 1986، ص 195.

(74) أحمد الناصري، الاستقصا... **م.س**، ج. 8 ص 59.

(75) أشير إلى هذا الظهير في إحدى رسائل المرابط الحنفي بن محمد بن أبي بكر إلى السلطان المولى الحسن بتاريخ 7 شعبان 1310/ 24 فبراير 1893، خ.ح، ع 420 (وذلك بهدف تجديده).

(76) رسالة من السلطان المولى سليمان إلى المرابط علي بن يوسف الناصري، بتاريخ 28 جمادى الثانية، 29 دجنبر 1796، أوردها محمد المنوني، دليل مخطوطات دار الكتب الناصرية. **م.س**، ص 32.

وإذا كان مشكل المشيخة لم يطرح مع النقيب أبي بكر بن علي (1819-1865)، فإنه كان مجبرا، مع ذلك، على إخبار السلطان بالحدث، وحيث أجابه : «... وقد جعلناك في محل والدك أعانك الله ووفقنا وإياك. وقدمناك على جميع أحباس الزاوية أينما كانت لما نعلمه من صدقك وحزمك وأمانتك»(77)، كما أنه كان مجبرا على الحصول على ظهير تعيين من قبل السلطان الجديد المولى عبد الرحمان ابن هشام (1822-1859)(78). ونفس الشيء وقع له مع السلطان محمد بن عبد الرحمان (1859-1873)، حيث كان من السباقين إلى مبايعته، وإخباره بأحوال المنطقة والتماس الاعتناء بأولاده الذين كانوا قد ذهبوا إلى الحج صحبة أولاده، عن طريق البحر(79).

وبوفاته (1865) اندلع النزاع من جديد. هذا ما نستفيده من إحدى رسائل الخليفة سيدي حسن الموجهة إلى الشيخ محمد بن أبي بكر ـــ ابن الشيخ السابق ـــ المؤرخة في 24 رجب 1288/ 9 أكتوبر 1871 : «وأنكم لازلتم في ضيافة سيدنا نصره الله معظمين مكرمين. وقد ولاك أيده الله نظر الزاوية وبسط لك يد التصرف في سائر أحباسها [...] ولم يسمع أعزه الله لمنازعيك كلاما بل أمروا بالصلح والدخول لليد انقياداً واستسلاما، ففعلوا وامتثلوا ونزع ما في صدورهم من غل، وتحققت أن ذلك من آثار ثنائنا على جانبك [...] ونحن على عهدك ومحبتك وصميم موالاتك ومودتك [...] ولا تغفلوا بدعائكم»(80).

إن اهم ما تكشف عنه هذه الرسالة حول هذا النزاع هو أن منافسي الشيخ كانوا كثرا، وأن السلطان محمد عبد الرحمان، في إطار وظيفته التحكيمية، أجرى

(77) رسالة من السلطان المولى سليمان إلى المرابط أبي بكر بن علي الناصري بتاريخ 13 رجب 1235/ 26 أبريل 1820 أوردها أحمد البوزيدي، م.س، ج. 1، ص 238.

(78) أنظر، على سبيل المثال، رسالة من السلطان عبد الرحمان بن هشام إلى القائد عبد الرحمان أعشاش بتاريخ 11 ربيع الأول 1248/ 8 غشت 1872، خ.ح.م. 13.

(79) رسالة من السلطان محمد بن عبد الرحمان بن هشام إلى المرابط أبي بكر بن علي الناصري، بتاريخ 29 ربيع الأول 1276/ 26 أكتوبر 1859، أوردها أحمد البوزيدي، م.س، ص 246.

(80) رسالة من الخليفة سيدي حسن إلى المرابط محمد بن أبي بكر الناصري، بتاريخ 24 رجب 1288/ 9 أكتوبر 1871، م.س، ص 240.

صلحا بين المتنافسين انتهى بتنصيب المرابط محمد بن أبي بكر، وأن الخليفة سيدي حسن ساهم ـــ من وراء الستار ـــ في ترجيح كفة هذا المرابط، بثنائه عليه لدى والده، مما يفيد وجود علاقات خاصة بين أولاد المرابط السابق وأولاد السلطان، وهذا ما أشرنا إليه، قبل قليل، من خلال مثال إرسال أولاده إلى الحج صحبة أولاد السلطان.

بالطبع، إن هذه الرسالة تفتح المجال لإثارة الانتباه إلى نقطة لا تخلو من أهمية : إن الموقف الذي وقفه الخليفة سيدي حسن لتعضيد جانب المرابط محمد بن أبي بكر هو بمثابة دين في عنق المرابط يلزمه رده في الوقت المناسب، غداة اندلاع مشكلة الخلافة، (باعتباره، هو الآخر، مشكلا بنيويا).

وقد امدتنا رسالة ثانية ـــ كتبت في تاريخ لاحق ـــ بإضافة جديدة حول هذا النزاع، مفادها أن المنافس الرئيسي للمرابط محمد بن أبي بكر هو أخوه عبد الرحمان الذي كان قد ترامى على بعض أملاك الزاوية وباعها لأحد الأجانب ـــ ويدعى جُرش ـــ وأن المرابط محمد، بعد تنصيبه على المشيخة ـــ استعاد شراءها بأموال باهضة ـــ أدمت مداخيل أحباس الزاوية[81].

وفي عهد مشيخة هذا المرابط ظهر تقليد جديد، تمثل في تقديم هدايا للسلطان، خصوصا في عهد السلطان المولى الحسن (1873-1894)، هي عبارة عن سلال من التمر المنتقى، وإن بكميات محدودة[82]. مقابل هدايا رمزية من السلطان، وقفنا فيها على هدية واحدة، هي عبارة عن ساعة[83].

إلا أن هدايا الزاوية للمخزن أخذت أبعاداً جديدة إثر وفاة المرابط محمد بن

---

(81) رسالة من المرابط الحنفي بن محمد بن أبي بكر إلى السلطان مولاي الحسن، بتاريخ 23 جمادى الثانية/ 24 فبراير 1889، خ.ح، م. 187.

(82) انظر، على سبيل المثال، عدداً من الرسائل حول هذا الموضوع في الكنانيش التالية : كناش 117، وكناش 371، وكناش 516، وهي من كنانيش الخزانة الحسنية. (وكلها ترتبط بفترة حكم المولى الحسن، وبالضبط ابتداء من سنة 1300/1883).

(83) رسالة من السلطان المولى الحسن إلى المرابط محمد بن أبي بكر الناصري، بتاريخ 15 قعدة 1302/ 26 غشت 1886، كناش 364، خ.ح، ص 165.

أبي بكر (1886)، وتلك كانت بداية مرحلة جديدة في تاريخ النزاعات حول المشيخة، وفي كيفية تعامل المخزن مع هذا النزاع.

ثالثا : انفجار مشكلة المشيخة والتبعية المطلقة (1887-1914) :

إذا كان النزاع حول المشيخة قد استمر، دون توقف، على امتداد كل هذه المرحلة، فإن المخزن لعب دورا أساسيا في ذلك. فما هي بعض خاصيات هذا النزاع ؟ وكيف تصرف المخزن تجاهه ؟ وماذا كانت عواقبه ؟

1 ــ المرحلة الأولى : من بداية يناير 1887 إلى منتصف 1888 :

إذا انطلقنا من نص الرسالة التي وجه أحمد بن أبي بكر، أخو الشيخ المتوفى، فيبدو، للوهلة الأولى، أن الأمور تمت وفق نهج تقليدي غير مثير لأي انتباه : لقد اجتمعت أسرة المرابطين الناصريين، إثر وفاة النقيب محمد بن أبي بكر، ونصبت أخاه أحمد، باعتباره الأكبر سنا والأكثر إلماما بتعاليم أخيه، وتم تحرير رسم عدلي في هذا الصدد، أرسل إلى السلطان، صحبة رسالة، وجهها الشيخ الجديد ملتمسا منه فيها إقراره في منصبه، ومؤكدا له أنه سينهج نفس نهج أخيه المتوفى[84].

كما أن جواب السلطان لا يثير بدوره أي استغراب : لقد أقره في منصبه، ونبهه، كما هي العادة، إلى ضرورة العناية بمصالح الزاوية وأحباسها وفقرائها، داعيا له بالتوفيق في أداء مهمته، وفي الوقت نفسه، طلب منه أن يصحب معه، متى قدم إلى زيارته، كل الظهائر التي للزاوية، سواء منها ظهائر التنصيب أو ظهائر الإنعامات[85] بهدف تجديد محتواها.

بيد أن الأمر المثير للانتباه حقا، والذي لا يظهر في الرسالة إطلاقا، هو السرعة التي تحرك بها المرابط أحمد، كما يتضح من تاريخ تحرير رسالة السلطان، وهو 21 يناير 1887، خصوصا إذا علمنا أن النقيب محمد بن أبي بكر توفي في 15 دجنبر

---

(84) أشير إلى هذه المعطيات في الرسالة التي وجهها السلطان مولاي الحسن إلى المرابط أحمد بن أبي بكر الناصري، بتاريخ 25 ربيع الأول 21/1304 يناير 1887، وهي من وثائق زاوية تمجروت أوردها (مترجمة إلى اللغة الفرنسية) جورج دراك : G. DRAGUE, op.cit, p.p. 192-193

(85) نفس الرسالة.

1886، وأن وفاته كانت بزاوية أضوار[86]، بسوس، وأن أولاده، وكذا بعض إخوانه، اضطروا للسفر من زاوية تمجروت إلى سوس للقيام بمراسيم الدفن.

من المؤكد أن أولاد الشيخ المتوفى، وفي طليعتهم الحنفي بن محمد، اشتكوا للسلطان من هذا «الانقلاب» الذي قام به عمهم. إلا أن العم تمكن من إقصائهم، ولو مؤقتا، وذلك بتلطيخ سمعتهم لدى السلطان بما يفيد أنهم غير صالحين لمهمة المشيخة، وهذا ما يفسر تلك الإضافة التي وردت في الظهير المؤرخ في 3 ربيع الأول 1305/ 19 نونبر 1887، والذي بموجبه تم إقرار أحمد بن أبي بكر على مشيخة الزاوية : «إننا بحول الله جددنا للمرابط الأرضي السيد أحمد بن أبي بكر الناصري حكم ظهير مولانا الجد قدسه الله المتضمن إقرار جميع أهل درعة وسوس أمر متولي الزاوية الناصية الكبرى بتامجروت [...] وعدم الالتفات لأحد من المرابطين من أبناء عمه لخروج جلهم عن صالح سنن سلفهم وأتباعهم ومد الأيدي لأمتعة الناس وأكلها بالباطل» وفي الآن نفسه تم توجيه الأمر إلى عمال سوس «بنقل من حام منهم حمى مال الزاوية المذكورة أو مائها أو أحد أبنيتها أو تطفل على شيء مما نسب إليها أو تجاشر على انتهاك حرمة من حرماتها»[87].

هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية، إذا دققنا النظر في الفقرة الأولى من هذا الظهير، فإننا نلاحظ أمرا طريفا وجديداً : فأحمد بن أبي بكر لم ينصب على مجموع فروع زاوية تمجروت، بل نصب فقط على الفروع الموجودة في درعة وسوس، بالاضافة، طبعا، إلى الزاوية الأم (تمجروت). أما بقية الفروع الأخرى، فقد اتخذ السلطان في شأنها إجراء خاصا، وهو توجيه أوامر إلى كافة العمال الذين يوجد تحت امرتهم فرع ما «بتثقيف مستفاداتها على أي كان» في انتظار انتهاء ماجريات النزاع[88].

غير أن النزاع الذي اندلع في هذه المرحلة والذي استمر قائما إلى منتصف

---

(86) Marcel BODIN, op. cit, p. 277

(87) ظهير حسني، من وثائق زاوية تمجروت، أورده : علي أنكام، م.س، ج. 2، ص 502.

(88) رسالة من محمد الحنفي إلى السلطان مولاي الحسن بتاريخ 14 حجة 1309/ 10 يوليوز 1892، خ.ح، مح. 328 ؛ وانظر أيضا ملخص رسالة بتاريخ 30 حجة 1309/ 25 يونيو 1892، كناش 185، خ.ح، ص 56.

1888 (أي حوالي سنة ونصف) دار، أساسا، بين المرابط الآنف الذكر وأخيه عبد الله. وقد سعى كل واحد منهما إلى كسب الأنصار عن طريق توزيع المال على بعض فرق قبائل أيت عطا : فإذا كان عبد الله استند، للتشويش على أخيه، إلى فرقة أيت واحليم وشيخها المدعو الحسين بن علا[89] فإن المرابط أحمد اعتمد على فرقة ولال. ولقد انتهت المواجهة، التي تمت داخل الزاوية، بانهزام أنصار عبد الله، حيث خلالها تعرضت داره إلى هجوم من قبل أخيه الذي «أخذ ما بها من الأمتعة والدخائر، ولم يترك بها جليلا ولا حقيرا، وأزال الحلي بيده من يد النساء ولم يراع حرمة»[90].

حتى إذا اشتكى ــ عبد الله ــ إلى السلطان من هذه الفعلة التي فعلها أخوه، في آخر يونيو 1888، أجابه : «بأن يترك ما كان على ماما كان»، ووعده بأنه سينظر في المسألة إلى حين تعيين شيخ آخر على الزاوية[91].

يتضح، إذن، من خلال هذا الوعد، أن السلطان كان عازما منذ هذا التاريخ على عزل الشيخ أحمد بن أبي بكر، وتعويضه بشيخ آخر، وذلك ما تأكد فعلا، وتلك كانت المرحلة الثانية في ذلك النزاع.

2 ــ المرحلة الثانية : من منتصف 1888 إلى بداية 1891 :

فيما اكتفى صاحب الطلعة ــ المعاصر لهذا النزاع ــ بايجاز الحكاية وما فيها في جملة تقول إن محمد الحنفي تولى أمر المشيخة ــ إثر وفاة والده (1304/1886) ــ بأمر من السلطان المولى الحسن[92]، نجد جورج دراك ــ مستندا

---

(89) رسالة من المرابط أحمد بن أبي بكر الناصري إلى السلطان، بتاريخ 20 حجة جمادى الثانية/ 11 فبراير 1890، خ.ح، مح. 257.

(90) رسالة من المرابط عبد الله بن أبي بكر الناصري إلى السلطان بتاريخ 20 حجة 1309/ 16 يوليوز 1892 خ.ح، مح. 350.

(91) **نفسها**. ونود أن نشير هنا إلى أن التاريخ المشار إليه أعلاه (آخر يونيو 1888)، كنهاية للمرحلة الأولى، تم استنتاجه من إحدى الإشارات الواردة في الرسالة أعلاه (رقم 90) التي يقول فيها : «وكنت شافهت سيدنا رعاه الله بحالي [...] لما كان مخيما ببني مجيلد..». وهكذا بعودتنا إلى كتاب «الإتحاف.. (م.س، ج.2 ص. 253 ــ 255) تبين لنا أن حركة مولاي الحسن إلى بني مجيلد كانت حوالي منتصف شوال 1305 / آخر يونيو 1888.

(92) أحمد الناصري، الطلعة، **م.س**، ح.1، ص 134.

في ذلك إلى إحدى الروايات الشفوية المقدمة له من قبل بعض أفراد الأسرة الناصرية ــ يقدم الرواية التالية : لقد تمكن محمد الحنفي من إثارة فضول المخزن بفعل أدائه ثلاثين ألف ريال، والتي بواسطتها تمكن من كسب عطف الحاجب أحمد بن موسى وكذا عطف السلطان الذي تراجع عن قراره السابق، وعينه شيخا على الزاوية، وبالتالي عاد إلى وادي درعة، بعد غيبة استمرت سنتين، حيث تصالح مع عمه عبد الله، بينما تنازل عمه أحمد عن منصبه، وغادر تمجروت[93].

مقابل هذه الرواية ــ التي تعد من أهم ما كتب حول هذا النزاع إلى حد الآن ــ ماذا تقول الوثائق التي تأتى لنا رصدها في هذا الموضوع ؟

أول ما يجب الإشارة إليه هو أن الحنفي بن محمد[94] استمر في مناوشة عمه الشيخ أحمد بعد فشل المحاولة التي قام بها المرابط عبد الله، وذلك بالتحالف مع نفس شيخ فرقة أيت واحليم، الحسين بن علا، الذي كان يكن عداءً شديداً للشيخ أحمد. وهذا التحالف أسفر عن تحقيق نتيجتين : من جهة، توفير المال اللازم للحنفي، بحيث «توسط له في أخذ الدين بالربا ويعطي الأموال التي لا حصر لها ولا تحديد [...] حتى أغرق ذمته وحمل عليه ما لا يقدر أحد أن يفوه به فضلا عن أن يؤديه، بعد أن باع على يده جل ما خلفه أبوه للزاوية من الملك الذي أمكنه بيعه بالموضع الذي نزل به»[95]. ومن جهة ثانية، تنظيم هجوم على الزاوية، أكثر عنفا من الهجوم السابق، وفيه وقع «هتك حرم أهلها وسكانها ونهب بعض الديار بها وقتل النفس وكسر قرمود قبة الأشياخ الأجلة»[96]، لكن دون أن ينتهي إلى تحقيق الغاية المنشودة : الاستيلاء على الزاوية، وطرد الشيخ أحمد.

---

(93) G. DRAGUE, op.cit, p.p. 193-194.

(94) نود أن نشير هنا إلى أن النصوص المكتوبة بالفرنسية وكذا بالعربية، ومن ضمنها صاحب الطلعة، تسميه بمحمد الحنفي، إلا أن الرسائل الرسمية سواء منها تلك الموجهة ضده إلى المخزن أو العكس لا تشير في الغالب سوى إلى اسم «الحنفي» اللهم إلا استثناءات محدودة.

(95) رسالة من المرابط عبد الله بن أبي بكر الناصري إلى السلطان بتاريخ 20 حجة 1309/ 16 يوليوز 1892، خ.ح، مح. 350.

(96) رسالة من الحنفي بن محمد بن أبي بكر إلى السلطان، بتاريخ 23 جمادى الثانية 1306/ 24 فبراير 1889، خ.ح، مح. 187. (وبالطبع يجب أن يكون واضحاً بأن كل طرف من هذين الطرفين يتهم الآخر بأنه هو المسؤول عن هذه الفتنة التي وقعت في الزاوية !).

مباشرة بعد هذا الهجوم، وجدنا الحنفي يشد الرحال، صحبة وفد، لملاقاة السلطان، وبيده هدية[97]. وقد كان من نتائج هذا اللقاء، حصوله على ظهير، بالاضافة إلى وعد.

فأما الظهير فقد نص على تعيينه على مجموع فروع الزاوية الموجودة في سوس. وبموازاة ذلك توجيه الأمر إلى عمال سوس بشد عضده. وقد كتب أحد عمال سوس في هذا الصدد، بتاريخ 19 نونبر 1888، كجواب على الأمر السلطاني بما يلي : «فقد ورد علينا من الحضرة العالية ظهير شريف صحبة المرابط الخير البركة السيد محمد الحنفي بن محمد بن أبي بكر الناصري يأمرنا فيه سيدنا نحن معاشر عمال سوس الأقصى بتسريح زوايا أسلافه هنا وتمكينه منها وشد عضده على ذلك وكف من يروم التعرض في ذلك، كما أمرنا بظهير خاص بنا قبل. فامتثلنا الأمر الشريف، فتلقيناه بالخيل والرماة حتى أوصلناه لمحل أسلافه ودخله هنيئا مسروراً آمنا من الفساد»[98].

وبعد يوم على التاريخ أعلاه، كتب الحنفي إلى السلطان يخبره : «أنا منذ رجعنا من الحضرة العالية بالله مررنا بالأحبة والإخوان في غبطة وسرور، وابتهاج وحبور إلى أن حللنا بسوس [...] فدخلنا زاوية أضوار التي هي محل الأسلاف[99]، بسلامة وعافية محفوفين بعناية ربانية ومهمة سلطانية فلا ما يشوش البال والحمد لله» بعد هذا الإخبار، وكذا إخباره بأن عمه السيد أحمد ما يزال مقيما في زاوية تمجروت يبذر أحباسها «على العاجز والقادر»، أضاف : «ونسأل من فضل سيدنا أن يكتب الإذن لنا في المسير للزاوية تمجروت إنجاز الوعد الجميل الذي لا يخلف». وفي انتظار وصول الأمر «بإنجاز الوعد الجميل» ختم رسالته بخبر مفاده أنه وجه أخاه أحمد لملاقاة الحضرة العالية، وبيده هدية تتكون من خمسين سلة من سلال

---

(97) لم نتمكن من تحديدها. وكما سيتضح من رسائل لاحقة فإنها لم تكن الهدية الأولى أو الأخيرة، بل كانت بداية لهدايا تتجاوز أحجامها بما لا يجوز مقارنته بأي وجه من الأوجه بهدايا والده المتواضعة.

(98) رسالة من القائد العربي بن علي الشباني إلى السلطان بتاريخ 15 ربيع الأول 1306/ 19 نونبر 1888، خ.ح، مح. 187.

(99) نشير، من باب التذكير، إلى أن زاوية أضوار هي الزاوية التي توفي بها والده.

التمر، من نوع أبو سكري، وفرسين، على أساس أن يتقبلها منه «على قدر مهديها لا المهدى له»[100].

تلك بعض ملابسات الخطوة الأولى في هذه المرحلة التي انتهت في نونبر 1888، بتنصيب الحنفي على زوايا سوس دون غيرها. ومعنى هذا أن الزاوية أصبحت، ابتداء من هذا التاريخ، مقسمة بين شيخين، فضلا عن وجود فروع غير تابعة لأي أحد، بحكم «التثقيف» السابق.

في خضم هذه التجزئة التي آلت إليها الزاوية، وفي إطار وظيفته التحكيمية، ماذا كانت الخطوة اللاحقة التي أقدم عليها المخزن، الخطوة التي اسماها الحنفي «بالوعد الجميل» ؟

نشير، في البدء، إلى أن الحنفي اتخذ من موضوع بغال الزاوية ـــ وهي بغال كانت موسومة بوسم خاص ـــ أساس حملته التشهيرية بسلوكات عمه، متهما إياه ببيعها، في مراكش، لأهل الذمة وبعض المحميين، خصوصا منهم التاجر الشهير أبو بكر الغنجاوي ـــ المحمي البريطاني ـــ وأن من بين تلك البغال التي باعها لهذا المحمي البغلة التي كان يركب عليها والده «ولي الله»، وذلك بمائتي ريال. والحالة هاته أنه إن ترك على أفعاله فإن ذلك سيؤدي إلى «ضرر كبير» مثل ما وقع مع عمه السابق، المرحوم عبد الرحمان، لما باع ممتلكات أحباس الزاوية للتاجر جُرش[101]، هذا فضلا عن إتلاف بعضها على مرأى منه[102].

بموازاة ذلك، وجه أنظاره ـــ بأمر من السلطان ـــ إلى قبائل درعة، خصوصا منها فرقة أيت واحليم، حيث يوجد حليفه السابق، الحسين بن علا، وكذا أحد

---

(100) رسالة من الحنفي بن محمد الناصري إلى السلطان، بتاريخ 16 ربيع الأول 1306/ 20 نونبر 1888، خ.ح، مح. 204. وانظر أيضا رسالة مستقلة حول هذه الهدية بنفس التاريخ، بمحفظة 187.

(101) رسالة من الحنفي بن محمد بن أبي بكر الناصري إلى السلطان بتاريخ 23 جمادى الثانية 1306/ 24 فبراير 1889، خ.ح، مح 187 (أنظر ما سبق ذكره بخصوص العم عبد الرحمان مع التاجر جرش في متن الهامش 81).

(102) ملخص رسالة بتاريخ 13 صفر 1307/ 9 أكتوبر 1889، كناش 159، خ.ح، ورقة 52 ب.

أعدائه، العطاوي أبدي، حليف عمه. ولقد تمكن فعلا، لما زارها في يناير 1890، رفقة عون من أعوان المخزن، أن يقوم أحسن قيام بدور الوسيط، لحساب السلطان : لقد أقنع حليفه وخصمه ــ في آن واحد ــ بالتوجه نحو السلطان، صحبة شريفين، وبيدهم هدية، هي عبارة عن فرس، لإعلان التوبة عن الفتنة السابقة والدخول في سلك الطاعة. وفي الآن ذاته، التمس من السلطان أن يحسن معاملتهم. حتى إذا عادوا إلى حال سبيلهم، يكتب كتاب «لعامتهم وأعيانهم» يأمرهم فيه بالتزام الطاعة، وأداء الكلف والوظائف المخزنية، وسماع أوامر قائد بني طولي المولى عليهم، كما يأمرهم بشد عضده حتى يدخل محل أسلافه. ولإظهار الهيبة المخزنية، اقترح عليه إرسال بعض العساكر مع الوفد. ولم يفته أن يشير أخيراً إلى أنه حالما يرجع الوفد من زيارته، ويدخل الزاوية، ويترك نائبا عنه يباشر أمورها، سيشد الرحال، من غير تأن، للحضرة الشريفة، لملاقاة العم هناك «للفصال معه». وفي هذا الصدد استشهد بأحد الأبيات الشعرية :

لباب الملوك فكـن لازمـا   ولا تخش من بغي وفاسد[103]

وقد أرفق هذه الرسالة، كما هي العادة، بهدية تتكون من أربعين سلة من تمر أبو سكري[104].

بالطبع، لم يبق عمه أحمد مكتوف الأيدي، لما بلغه خبر تحرك هذا الوفد ــ وقد كان مقيما إلى جانب السلطان الذي جره معه في إحدى حركاته ــ بل قام بالطعن في شخص الحسين بن بلا متهما إياه «بالشيطنة والخداع والزور»، وبأنه هو المسؤول مع «قبيلته البربرية الفاسدة» عن الفتنة السابقة التي وقعت في الزاوية، ومن ثم فهو يستحق السجن والتنكيل، بدل السماع إلى كلامه وكلام الوفد أو تصديق «تاب الطاعة» المزور الذي وفدوا به[105].

إلا أن السلطان لم يعر هذا الكلام أدنى التفات، وما جره معه في الحركة إلا

---

(103) رسالة من الحنفي بن محمد الناصري إلى السلطان بتاريخ 26 جمادى الأولى 1307/ 18 يناير 1890 خ. ح، مح. 249.

(104) رسالة من نفس المرسل والمرسل إليه ونفس التاريخ، خ.ح، مح. 265.

(105) رسالة من أحمد بن أبي بكر الناصري إلى السلطان، بتاريخ 20 جمادى الثانية 1307/ 11 فبراير 1890 خ.ح، مح. 350.

خطة لإبعاده عن منافسه الذي كان يمهد له الأجواء قبل إعطائه الأمر بالدخول إلى الزاوية. ولقد أدرك الشيخ أحمد هذه الخطة، فكتب إلى السلطان متضرعا : «وهب أننا كنا أذنبنا وأسأنا فقد تبنا إلى الله واستغفرنا ولزمنا بابه الشريف وهاجرنا وقلنا لعل الله يفتح» وتحكي الرسالة، بشكل مؤثر ما وقع له في الطريق، بعد أن تحركت الحركة السلطانية وبقي لوحده، مع بعض أصحابه في الخلاء : «وبقينا نحن ملصقين بالرقعاء فقراء لله حقراء لا نملك ما نجدد به ما ضاع لنا من بهائمنا[106] ولا ما نصلح به ما وهي من أخبيتنا [...] وقد عدمنا ما نكري به وكذلك المرابطون الباقون معنا، ليس عندنا ما نحملهم عليه، ولولا ما أنعم به علينا سيدنا من المئونة لنا ولبعض من معنا لمتنا جوعا وإن كانت غير كافية». أما بيت القصيد من كل هذه الشكاوى، فهو السماح له بالعودة إلى مقر الزاوية، مبررا ذلك بعلتين : بما بلغه من أخبار عن ابن أخيه الذي راح ينشر في نواحي درعة بأن السلطان «حصره» حتى يدخل للزاوية بدون قتال، وبأنه قد «سرحه منها»، من جهة، وبما خلفه هناك من «صبية صغار يتضاغون، وعيالا يبكون ويتباكون، يخشى أن تأكلهم الضبع»[107]، من جهة ثانية.

يتضح، مما سبق، أن الخطة التي انتهجها المولى الحسن، قبل إقدامه على خطوة إعطاء الأمر للمرابط الحنفي بالدخول إلى زاوية تمجروت، انبنت على عنصرين : أحدها كسب ولاء بعض فرق قبائل أيت عطا، حيث وظف الحنفي لإنجاز هذه المهمة، والآخر إبعاد خصمه وأتباعه من عين المكان لمدة ثمانية وعشرين شهراً، عن طريق إشراكهم معه في حركتين متواليتين[108]، خرجوا من ثانيتها منكوبين ومشردين في الخلاء.

وهكذا، بعد مرور حوالي شهرين على تاريخ كتابة المرابط أحمد رسالته

---

(106) بلغ عدد البهائم التي وفد بها لدى الحضرة السلطانية بفاس مائة وخمسين انظر في هذا الصدد رسالة من قائد فاس بوشتى البغدادي إلى الوزير محمد بن أحمد الصنهاجي، بتاريخ 21 شعبان 1306/ 22 أبريل 1889. خ. ح، مح. 228.

(107) رسالة من أحمد بن أبي بكر الناصري إلى السلطان، بتاريخ 9 رمضان 1307/ 29 أبريل 1889 خ.ح مح. 249.

(108) أشار إلى ذلك (أي أحمد بن أبي بكر) في رسالة لاحقة موجهة إلى السلطان بتاريخ 7 رمضان 1309/ 7 مارس 1892، خ.ح، مح. 306 (وهما الحركة الغربية والحركة الحوزية).

أعلاه[109] وجدنا ابن أخيه الحنفي يتلقى الأمر بالدخول إلى زاوية أسلافه، والتي دخلها، على حد تعبيره «دخول سلم وأمان»، بعد غيبة استمرت حوالي ثلاث سنوات ونصف السنة[110]، وحيث استقبله أهلها وأعيانها بجفاوة، ووجهوا في هذا الشأن كتابا إلى السلطان[111].

هل يجوز أن نطوي صفحات هذا النزاع عند هذا الحد، مع إضافة ما ذكره بودان لما قال إن المرابط المعزول سيدي أحمد تلقى، من جهته، من باب ترضيته، بعض التعويضات النقدية[112] ؟

كلا. فالأمر لم يتم وفق إضافة بودان التي لا تعدو أن تكون مجرد تشويه لأبسط الحقائق التاريخية.

إن الحل الذي قدمه السلطان لمشكلة المرابط وأسرته، بهدف حسم مادة الفتنة بين الطرفين تمثل في الإنعام عليه بثلاث زوايا. هذا ما يتضح من الظهير المؤرخ في 6 رجب 1308/ 17 فبراير 1891، والمتعلق بتولية النقيب الحنفي على مشيخة الزاوية، حيث استثنيت ثلاثة فروع من فروع الزاوية الأم، وهي زاوية أولوز، وزاوية وَفْتُوت، وزاوية أوتكامض، (وتقع كلها في سوس) وتم تفويتها للمرابط أحمد بن أبي بكر، وما عداها، في كل الأصقاع، أصبحت تحت تصرف الحنفي[113].

إلا أن السؤال المطروح، مرة أخرى، هو : هل انحسمت، فعلا، مادة الفتنة بين العم وابن أخيه إثر إجراء هذا التصالح (الذي تم على حساب إحداث شرخ في الزاوية) ؟

---

(109) يعني الرسالة المشار إليها في الهامش 107.

(110) وهنا نصحح الخطأ الذي وقع فيه جورج دراك (متن الهامش 93) لما قال بأن دخوله إلى الزاوية تم بعد غيبة استمرت، فقط، سنتين.

(111) رسالة من الحنفي بن محمد الناصري إلى السلطان بتاريخ 10 قعدة 1307/ 28 يونيو 1890، خ.ح، م. 221.

(112) Marcel Bodin, op.cit, p. 278

(113) عثرنا على نسخة من هذا الظهير بحوالة أحباس الزاوية الناصرية بالرباط، الخزانة العامة بالرباط، ميكرو فيلم 156، ص 80.

بالطبع، لا. وإنما كان علامة، فقط، على نهاية مرحلة وبداية مرحلة جديدة.

3 ــ المرحلة الثالثة : 1981–1914 :

كان الموضوع البارز في هذا النزاع، حسب شكاوى الحنفي، يدور، في بداية الأمر، حول تجاوزات عمه الذي لم يلتزم بالوقوف عند حده، أي الاقتصار على مداخيل الزوايا الثلاث، بل استغل ما كان بيده من ظهائر سابقة واستمر يطوف على مقدمي الزوايا الخارجة عن مجال ما حدد له، ويأخذ ما تجمع بأيديهم من مستفاداتها، هذا فضلا عن تحريضه وإغرائه لعبيد الزاوية بالفرار واستقبالهم عنده[114].

ولقد كان جواب السلطان حول هذه الشكوى في منتهى الوضوح : توجيه رسائل إلى عمال سوس يأمرهم فيها بتحذير مقدمي الزوايا التابعة للحنفي بالكف عن هذا التعامل، ومعاتبة كل مخالف[115]، وكذا توجيه الأمر إلى المرابط أحمد بالكف عن التطاول على ماهو خارج عن تصرفه، و«التزام الضابط» المقرر لكل واحد منهما[116].

ولما تلقى أحمد هذا الأمر، بادر إلى نفي التهمة الموجهة إليه، واتهم ابن أخيه بـ«الوسوسة والزور والبهتان» والحسد على ما اسند إليه من الزوايا الثلاث. وأوضح أنه إن كان قد أخذ شيئاً من مستفادات الزوايا السوسية فذلك كان قبل الحركتين الغربية والحوزية. وأما ما أخذه، بعد إجراء الضابط بينهما، فلا يعدو أن يكون مجرد صدقات جارية كانت تعطى لأخيه المرحوم عبد الرحمان بن أبي بكر من قبل قبيلتي آل سكساوة وأولاد جرار : بالنسبة للأولى لما استجاب الله لدعائه ورفع عنهم بعض العاهات التي كانت تضرب زروعهم وغللهم، ومقدارها سبعة

---

(114) رسالة من الحنفي بن محمد بن أبي بكر إلى السلطان، بتاريخ 28 ربيع الأول 1309/ فاتح نونبر 1891، خ.ح، مح. 306. وأنظر حول نفسي هذا الموضوع ملخص رسالة بتاريخ 10 جمادى الأولى 1310/ 12 دجنبر 1891، كناش 468، خ.ح، ص 310.

(115) رسالة من السلطان إلى المرابط الحنفي محمد بن أبي بكر الناصري بتاريخ 10 جمادى الأولى/ 12 دجنبر 1891، كناش 657، خ.ح، ص 310.

(116) رسالة من السلطان إلى المرابط أحمد بن أبي بكر الناصري، نفس التاريخ أعلاه ونفس المصدر، ص 311.

ريال. وبالنسبة للثانية لما وقع من الزيادة في ماء عينهم (بفعل دعائه)، ومقدارها ثمانية ريال وشيء من السمن لا يتجاوز ثمانية أرطال. ثم أضاف بأن هذه الصدقة يتداولها مع أخوين له، باعتبارهم الورثة الشرعيين الوحيدين لأخيه المتوفى. وأنهى رسالته بأن مقصود ابن أخيه منه هو «نفيه عن نسبه»[117].

ولقد كان جواب بعض القواد منصبا في هذا الاتجاه : «على أننا لم نسمع بما ذكره السيد الحنفي على المقدمين من أنهم دفعوا متاع الزاوية لعمه، وسنبحث إن شاء الله، وإن وجدناه صحيحا نعاقب فاعله»[118].

ويبدو أن الحنفي استغل جواب عمه، بخصوص تناوب الصدقة مع أخوين له، ليعقد صلحا مع عمه عبد الله (الذي سبق أن أشرنا إلى ما كان قد تعرض له على يد أخيه أحمد، من هتك محارمه، والهجوم على داره)، وحثه على تجديد الكتابة إلى السلطان للتقاضي معه، وذلك ما تم فعلا، حيث وجه رسالة إلى السلطان يذكره فيها بالواقعة القديمة ملتمسا منه توجيه كتابين أحدهما للأخ أحمد والآخر لكبير الزاوية سيدي الحنفي لمباشرة الفصال على يده، ويد قاضي الزاوية[119].

لكن من سوء حظ الحنفي، وقع حدث لم يكن في الحسبان : لقد جاء خبر وفاة قاض الزاوية محمد التهامي[120] الذي كان من اختصاصه فض النزاعات التي كانت تدور بين أسرة الزاوية، والذي كان يختار من قبل الشيخ، ولا مدخل لأحد

---

(117) رسالة من أحمد بن أبي بكر الناصري إلى السلطان، بتاريخ 7 شعبان 1309/7 مارس 1892، خ.ح، ع. 306.

(118) رسالة من القائد محمد الشباني إلى السلطان بتاريخ 21 حجة 1309/ 17 يوليوز 1892، خ.ح، ع. 318، ونفس هذا الجواب نقرأه في رسالتين أخريين، إحداهما وجهها القائد البشير بن الحسين المسكيني والثانية القائد العربي الرحالي (الأولى توجد بمحفظة 306 والثانية بمحفظة 413).

(119) رسالة من عبد الله بن أبي بكر الناصري إلى السلطان بتاريخ 20 حجة 1309/ 16 يوليوز 1892، سبقت الاشارة إلى مصدرها بالهامش 95.

(120) توفي في 6 حجة 1309/ 2 يوليوز 1892 (بالحرم الشريف، حيث كان قد توجه لأداء فريضة الحج) وقد أشير إلى هذه الوفاة في الرسالة التي وجهها الحنفي بن أبي بكر إلى السلطان بتاريخ 16 ربيع الأول 1310/ 8 أكتوبر 1892، خ.ح، ع. 415.

في ذلك الاختيار. ولقد استغل المرابط أحمد هذا الحدث وقرر الذهاب إلى الزاوية، مستغلا أيضا علاقته الطيبة مع قاض درعة، الذي كان من أنصاره القدامى، فأرسل، قبل عيد الأضحى، تسع عشرة بهيمة محملة بالزيت وغيرها من المواد لتوزع على أنصاره ــ وضمنهم قاض درعة ــ وهم من وجهة نظر الحنفي «أهل حزبه القديم المعد للفتنة».

وهكذا في انتظار اختيار قاض جديد وإخبار السلطان بذلك، لتزكية اختياره ــ على عادة الأسلاف ــ التمس من السلطان إصدار الأمر لعمه بمنعه من السفر إلى الزاوية، تلافيا لإشعال فتيل الفتنة من جديد، كما التمس منه توجيه كتاب له ــ يبقى حجة بين يديه ــ ينص على أن الزوايا الثلاث التي منحت للعم، إنما منحت له بهدف الاستقرار فيها وعدم مغادرتها[121].

بالاضافة إلى إفشال خطة العم، أي منعه من زيارة الزاوية، وسعيه إلى فرض حصار عليه، في حدود دائرة الزوايا الثلاث، اتجه الحنفي إلى تضييق الحصار على عمه داخل هذه الزوايا نفسها، ومن أمثلة لك، اتهامه بالترامي على أحباس زوايا تبعد عن دائرة زواياه الثلاث بنحو أربع ساعات إلى نصف يوم، ومن ضمنها غنم الزاوية الكائنة بإيالة القائد ولد باشا، بأيت سمق، وكذا استفادته، لحسابه الخاص، من الوظائف التي كانت تؤديها قبيلة وزكيطة للزاوية الأم ــ خلفا عن سلف ــ وهي وظيفة البغال والتلاليس والحبال وغيرها من السمن والصدقات[122]، وكانت الضربة القاضية هي حصر الماء عليه، بإحدى تلك الزوايا، هذا فضلا عن أخذ الغنم التي كانت بيده[123].

في هذه الأثناء، وفي ظل هذا الحصار المضروب عليه، توفي المولى الحسن (1894). وبوفاته دخلت منطقة درعة وسوس، إسوة بما وقع في مناطق كثيرة

---

(121) نفس الرسالة أعلاه.

(122) رسالة من الحنفي بن محمد بن أبي بكر إلى السلطان، بتاريخ 9 قعدة 1310/ 25 ماي 1893، خ.ح، ع. 420 وانظر أيضا ملخص رسالة وجهها الوزير المعطي العربي إلى الحنفي بن محمد بتاريخ 4 حجة 1310/ 19 يونيو 1893، كناش 205، خ. ح.

(123) هذا ما يتضح من رسالة لاحقة وجهها أحمد بن أبي بكر إلى السلطان المولى عبد العزيز، بتاريخ 13 صفر 1314/ 24 يوليوز 1896، خ.ح، ع، 12/411.

من أنحاء البلاد، في فتنة عارمة[124]، استغلها المرابط أحمد لفك الحصار المضروب عليه من جهة، وازعاج ابن أخيه لعدة سنوات، من جهة ثانية، متخذا من أهل تزروت ــ وهم من قبائل أيت عطا ــ منطلقا لهجوماته على الزاوية.

لكن بمجرد بلوغ الخبر إلى النقيب الحنفي باستقرار عمه وسط أهل تازروت، مع بداية صيف 1895، أعد العدة، واستنفر القوة العسكرية التي كانت تحت إمرة القائد محمد اليحياوي[125] قائد قبيلة أولاد يحيى. ولقد بادر العم. في بداية الأمر، إلى توجيه رسالة إلى السلطان الجديد، المولى عبد العزيز (1894-1908) ملتمسا منه إنصافه من الظلم الذي لحقه من ابن أخيه، ووجه إليه ــ كما كانت العادة مع أبيه المولى الحسن ــ بعض السلال من التمر[126]. حتى إذا جاءه الجواب مخيبا للآمال، والمضاف إليه استفزاز ابن أخيه وقعت الواقعة.

وتخبرنا إحدى رسائل الحنفي ببعض سياق هذه الواقعة، بالإضافة إلى الواقعة نفسها التي تمت في آخر شهر أكتوبر من السنة 1895، بما يلي :

فبمجرد توصله بتجديد ظهير توليته، أسرع إلى قراءته بمقر الزاوية، على جمع من العلماء والمرابطين والطلبة (بعد أن قبله ووضعه على رأسه وعينيه، كما قبله كل الحاضرين تقبيل إجلال وإعظام)، ثم وجهه، بعدئذ، صبحة عدلين، لقراءته على الجماعة التي يقيم وسطها عمه، أهل تازروت، ــ والتي أسماها «بجماعة الفساد والضلال» ــ وحيث كان رد فعلهم «النفور والاستكبار»، حتى إذا وجهوه للعم وقرأوه عليه، أمرهم بالاستعداد للمنازلة، ووعدهم بأن يدفع لكل واحد منهم عشرة ريال إن هم أدخلوه للزاوية. فكان الهجوم ليلا، بالبارود، بحوالي مائة وخمسين نفرا، من عرب وبربر، واستمرت المنازلة إلى وقت الضحى، لكن دون

---

(124) انظر على سبيل المثال رسالة من السلطان المولى عبد العزيز إلى القائد محمد اليحياوي (أحد قواد درعة) بتاريخ 24 شوال 1313/ 8 أبريل 1896، وثائق جائزة الحسن الثاني عن سنة 1981، ميكرو فيلم 1، خ.ع.ر.

(125) رسالة من السلطان المولى عبد العزيز إلى القائد محمد اليحياوي بتاريخ 23 حجة 1312/ 16 يونوي 1895، وثائق جائزة الحسن الثاني عن سنة 1981، ميكروفيلم 1، خ. ع.ر.

(126) رسالة من أحمد بن أبي بكر إلى السلطان المولى عبد العزيز بتاريخ فاتح صفر 24/1313 يوليوز 1895، خ.ح، ع. 2/402.

أن يتمكنوا من احتلال الزاوية، بفعل دعم العساكر المخزنية التي كانت في عين المكان[127].

ولم يكن هذا الهجوم على الزاوية إلا بداية لنزاعات معقدة، اختلط فيها الحابل بالنابل، وانعكست آثارها على مجموع قبائل أهل درعة، سواء منها القبائل البربرية، ممثلة في قبائل أيت عطا، أو القبائل العربية، بخاصة منها قبائل أولاد يحيى وقبائل الروحة. وكما لوحظ فقد انحازت قبائل بربرية وعربية، في الآن نفسه، إلى المرابط أحمد بن أبي بكر، مقابل انحياز قبائل محدودة من القبائل البربرية إلى المرابط محمد الحنفي[128]، (ومعنى هذا أن النظرية الانقسامية تفقد قيمتها تماما بخصوص هذا النزاع).

غير أن الأمر الذي يجب تأكيده، هو أن النقيب الحنفي اعتمد بالدرجة الأولى، كعادته، على الدعم المخزني. هكذا وجدناه يلتمس من السلطان إصدار أوامره إلى عدد من القواد لإلقاء القبض على مدعي عمه من أهل تازروت سواء في عقر دارهم أو في الطريق أو في الأسواق، أو في المدن التي يتسوقون منها، ولهم فيها سكنى، خصوصا منها الصويرة ومراكش[129].

لكن إذا كان الإجراء الأول، أي إلقاء القبض عليهم في مقر سكناهم، يصعب تحقيقه، كما عبر عن ذلك أحد قواد قبائل بني يحيى بقوله : «فلا طاقة لنا على

(127) رسالة من الحنفي بن محمد بن أبي بكر إلى السلطان المولى عبد العزيز بتاريخ 10 جمادى الأول 1313/ 29 أكتوبر 1895، خ.ح، م. 2/402.

(128) أشارت رسالة لاحقة موجهة من النقيب الحنفي إلى الحاجب أحمد بن موسى، بتاريخ 24 ربيع الثاني 1314/ 2 أكتوبر 1896 (خ. ح، م. 411/ 3) إلى أسماء القبائل التي كانت وراء هذا الهجوم والتي كان يستند إليها عمه وهي التالية : شرفاء آل تمتيك، قبيلة أولاد يحيى وقائدهم محمد اليحياوي، قبيلة مزكيطة وقائدهم عبد الرحمان المزكيطي، أهل تازولين وشيخهم عبد الرحمان المزوار، قبيلة الروحة كافة، قبيلة أهل الثلث، أهل فزواطة كافة من غير تخصيص، أيت ولاد ومسوفة، أهل تكمدارت، وآل أمَزرُ، وأهل بني علي. وبالمقابل فإن الغرق التي وقفت إلى جانبه، ودافعت عن الزاوية، وأشاد بموقفها، أشار إلى فرقتين من فرق أيت واحليم وهما : أيت مسان وأيت زمرُو (وهما من قبائل أيت عطا).

(129) الإحالة المشار إليها في الهامش 127، (وهم : القائد محمد ويدة بالقصبة والقائد محمد اليحياوي. وقائد الصويرة، والقائدان العباس بن دارد والمدني الكلاوي).

الوصول إليهم»[130]، فإن إجراء القبض عليهم في الطريق لم ينتج عنه إلا مزيد من العداوة بين السكان والممثلين المخزنيين من جهة[131]، والسكان والزاوية من جهة ثانية، وفتح الباب للالتجاء إلى الحماية القنصلية من جهة ثالثة[132].

ولقد حاول الحنفي الإيقاع بعمه لما اقترح على السلطان إصدار أوامره للعم وله بالقدوم لديه ليعلم من منهما «الصالح والطالح»[133]، إلا أن العم رفض الاستجابة لطلب السلطان، وبرر ذلك، في جوابه الموجه إلى الحاجب أحمد بن موسى، بخوفه على نفسه من القبض عليه، كما وقع لأصحابه والمنتسبين إليه، بمن في ذلك الرقاص الذي كان قد وجه للحضرة الشريفة، الذي انتزع منه ما كان بيده من مكاتب وأودع السجن، هذا فضلا عن أن ابن أخيه نادى في الأسواق بإباحة دمه، وأنه لم ينج من مساكين درعة إلا من احتمى بظل اليهود والنصارى[134].

فهل يتعلق الأمر، من خلال إثارة موضوع المحميين، بتوجيه تهديد إلى المخزن، مفاده أنه مستعد أن يلعب بهذه البطاقة في حالة استمرار هذا الحصار ؟

مهما يكن الأمر، فقد كان لهذه الرسالة أثرها[135]، ويبدو أن جواب السلطان كان وراء الاقتراح الجديد اذي اقترحه الحنفي، وهو تهجير عمه من وسط أهل تازروت، وذلك بتهديدها بأوخم العواقب إن ظلوا يأوونه[136]، مما جعله

---

(130) رسالة من السلطان مولاي عبد العزيز إلى القائد محمد اليحياوي، بتاريخ 29 شوال 1313/ 13 أبريل 1896، وثائق جائزة الحسن الثاني عن سنة 1981، ميكرو فيلم 1، خ. ع ، ر.

(131) نفسها.

(132) رسالة من أحمد بن أبي بكر الناصري إلى الحاجب أحمد بن موسى، بتاريخ 13 صفر 1314/ 24 يوليوز 1896، خ.ح، م. 12/411.

(133) رسالة من الحنفي بن محمد الناصري إلى السلطان بتاريخ 24 رجب 1313/ 10 يناير 1896، خ.ح، م 2/402.

(134) الإحالة المشار إليها في الهامش 132.

(135) ورد على ظهر رسالة المرابط أحمد ـــ المشار إليها أعلاه ـــ «يعلم سيدي الحنفي ويجعل التأويل في ذلك ورعايته من هذا الضعف والفتك»، ثم كلمة «نفذ» (بمعنى أجيب).

(136) رسالة من الحنفي بن محمد الناصري إلى الحاجب أحمد بنموسى، بتاريخ 24 ربيع الثاني =

يغادرهم فعلا، متجها إلى قصبة أيت إسفول ومنها إلى مزكيطة، ومن هناك، نظم، في يوم جمعة من شهر أكتوبر 1898، على حين غفلة من أهلها، هجوما على الزاوية، مستغلا غياب ابن أخيه الذي كان في طريق عودته من إحدى زياراته للسلطان، فأسفر هجومه، هذه المرة، عن احتلالها والاستقرار فيها[137].

ذلك كان، فيما يبدو، سياق الهجوم الذي قال المركيز دي سيكونزاك في شأنه بأن عجز الزاوية (ممثلة في النقيب الحنفي وعمه أحمد) عن أداء القروض التي كانت استلمتها من قبائل أيت عطا ـــ بفعل أعباء الضيافة والحروب وتقلص مداخيل «الزيارات» ـــ هو ما جعل هذه الأخيرة تقوم بهجوم على الزاوية، وتنهب حيا من أحيائها[138].

غير أن التدخل المخزني أجبره على مغادرتها[139] والعودة، من جديد، إلى زواياه الثلاث بسوس، لتبدأ حرب أخرى، من نوع خاص، شنها النقيب الحنفي، حيث إنه توسل للسلطان ـــ مع مزيد من هدايا التمر ـــ[140] بتسريح عمه من زواياه الثلاث، وإلحاقها بالزاوية الأم.

وبالفعل، إلى حدود شهر شتنبر 1899، كان قد حصل على وعد[141]. هل

= 1314/ 2 أكتوبر 1896 خ، ح، م. 2/411. (وانظر أيضا رسالة أخرى حول نفس الموضوع بكناش 776).

(137) رسالة من الحنفي بن محمد الناصري إلى الحاجب أحمد بن موسى، بتاريخ 5 جمادى الثانية 1316/ 21 أكتوبر 1898، خ. ح، م. 515/ 1.

(138) Marquise De segonzac, **Au cœur de l'Atlas, Mission au Maroc,** 1904 - 1905. Paris, 1910. p. 93.

(139) تلقى الحنفي دعما من القائد محمد اليحياوي والشيخ عبد الرحمان بن علي المزوار اللذين اتجها معا إلى الزاوية وأجبرا أحمد بن أبي بكر على مغادرتها. أنظر في هذا الصدد رسالة من السلطان إلى القائد محمد اليحياوي بتاريخ 28 جمادى الثانية 1316 / 13 نونبر 1898، وثائق جائزة الحسن الثاني عن سنة 1981، ميكرو فيلم 1، خ. ح. ر.

(140) توالت الهدايا بشكل واضح بعد هذا التاريخ، وهي تضم بالإضافة إلى التمر مادة الحناء. وقد لوحظ أن الحاجب أحمد بن موسى كان يستفيد، بدوره، من نصيب لا بأس به من هذه الهدايا، سواء قبل هذا التاريخ أو إلى حدود وفاته (1900). ويتعلق الأمر هنا بوثائق الخزانة الحسنية.

(141) رسالة من الحنفي بن محمد الناصري إلى السلطان، بتاريخ 2 جمادى الأولى 1317/ 8 شتنبر 1899، خ.ح، م. 2/416.

يجوز أن نحسم في الأمر ونقول إنه كان قد استردها مع بداية 1902 ؟ هذا ما تعلن عنه إحدى رسائل الحنفي المؤرخة في 26 فبراير (1902) والتي يشتكي فيها للسلطان من عمه الذي «أشاع وأذاع» بأنها ردت إليه، وذهب مع أصحابه واستحوذوا على ما احتوت عليه من متاع، بما في ذلك متاع الناس المؤمن بها، ملتمسا منه إلزامه الجلوس عند حده، بل وزجره «بشديد الزجر وبمكير المكر»[142].

إلا أن المحير في هذا الأمر، هو أن إحدى رسائل المرابط أحمد، المؤرخة في 20 غشت في السنة نفسها، والموجهة إلى السلطان، تفيد أنه كان يستفيد، بشكل رسمي، من أحباس زاوية واحدة من أحباس تلك الزوايا الثلاث[143].

فما معنى هذا التناقض ؟ معناه، أولا، أن المخزن كان، حقا، قد فقد هيبته، ومعناه، ثانيا، أن الأوراق كانت قد اختلطت وأصبح من الصعوبة بمكان التمييز بين الإشاعة والحقيقة !

غير أن هذا ليس بالأمر المهم، هنا. المهم في الحكاية أن العم أحمد ترك سوس، واتجه للإقامة في مراكش، لكن ليس «لأجل الجلوس عند حده»، وإنما ليلعب لعبة أخرى، وهي لعبة التحالف مع أخي السلطان وخليفته بمراكش، مولاي عبد الحفيظ الذي كان، من جهته، يمهد الأجواء، في هذه الأثناء، للقيام بانقلاب سياسي ضد أخيه، وذلك بتواطؤ مع القائد المدني الكلاوي وجملة من أعيان وعلماء مراكش، مستغلا الظرفية الحرجة والخطيرة التي كانت قد آلت إليها أوضاع البلاد، من جراء دسائس ومناورات القوى الامبريالية الممنهجة، ومن لف لفها من أهل البلاد المحميين.

ويبدو أن إعلان البيعة الحفيظية بمراكش ـــ في 6 شعبان 1325/ 14 شتنبر 1907 ـــ كان لها وقع عنيف على قلب النقيب الحنفي، المدمى أصلا من جراء

(142) رسالة من الحنفي بن محمد الناصري إلى السلطان، بتاريخ 18 قعدة 1319/ 26 فبراير 1902، خ.ح، مح. 1/408.

(143) رسالة من السلطان إلى المرابط أحمد بن أبي بكر الناصري، بتاريخ 15 جمادى الأولى 1320/ 20 غشت 1902، خ. ح، مح. 420/ 10 (حول سياق ومضمون هذه الرسالة، انظر متن الهامش 170).

هذا النزاع الذي طال واستطال. ومهما يكن، فإن وفاته جاءت بعد حوالي شهرين ونصف من إعلان هذه البيعة، ليعين إثرها خصمه العنيد، عمه أحمد، شيخا على الزاوية وكل فروعها، بواسطة ظهير مؤرخ في 27 قعدة 1325/ فاتح يناير 1908[144]، مكافأة له على الدرر الذي قام به في هذه البيعة، علما بأن هذا التعيين تم في وقت لم يكن فيه السلطان الجديد (1908–1912) قد حصل بعد على بيعة أهل فاس[145].

وخلافا لما قد يتبادر إلى الذهن، فملف هذا النزاع لم ينته عند هذا الحد. لقد حمل مشعل «المعارضة» أخو النقيب المتوفى، المرابط أحمد بن محمد بن أبي بكر الذي وجدناه يدخل في تحالف مكشوف مع الحكام الفرنسيين، المحتلين منطقة الشاوية وعاصمتها الدارالبيضاء. وتخبرنا إحدى الرسائل الرسمية المؤرخة في 7 دجنبر 1910 بأن هؤلاء الحكام، المقيمين في الدارالبيضاء. فرحوا به، ووجهوا رسائل إلى عدد من قبائل الشاوية للإعتناء به والقيام بمئونته إلى أن وصل لدائرة حاكم أمزاب الذي أمره بالذهاب إلى حال سبيله، حيث رجع إلى الدارالبيضاء، واستقر فيها، بعد أن نصب مقدما على الزاوية الناصرية بها[146].

يتعلق الأمر، إذن بلغة الجدل بتبيعة جديدة : من تبعية للمخزن إلى تبعية لسلطات الحماية.

ما السبيل الذي انتهجه النقيب أحمد بن أبي بكر لقطع الطريق على هذا المنافس الجديد ؟

أحمل مشعل المقاومة، كما فعلت قبائل أيت عطا، أم ركوب نفس موجة ابن الأخ، والرضوخ للاحتلال الاجنبي ؟

لقد تبنى، في نهاية الأمر، الاختيار الثاني، وبادر في يونيو 1914 إلى توجيه

---

(144) انظر نسخة من هذا الظهير بحوالة أحباس الزاوية الناصرية بالرباط، ص. 133. وقد سبقت الاشارة إليها في الهامش 113.

(145) تمت بيعة فاس، كما هو معلوم، في فاتح حجة 1325/ 5 يناير 1908.

(146) رسالة من عبد السلام بن الطاهر الصنهاجي إلى الوزير أحمد بن محمد، بتاريخ 4 حجة 1328/ 7 دجنبر 1910، المكتبة الصبيحية بسلا، السلسلة 3 — أ — ع. 14، الوثيقة 2085.

رسالة إلى المقيم العام الجنرال ليوطي (Lautey) يهنؤه فيها بمناسبة احتلال تازة[147]، وتلك كانت نهاية مرحلة، وبداية مرحلة جديدة.

بناءً على هذه النتيجة، فلنطرح السؤال من جديد : ماهي أهم عواقب هذا النزاع ؟

4 ــ عواقب النزاع :

أول ما يجب التذكير به، هنا، أن الزاوية بدل أن تظل قائمة ــ كما كان الأمر في السابق، خصوصا في عهد الشيوخ المؤسسين ــ بإحدى وظائفها الأساسية، وهي وظيفة التوسط بين القبائل لحل نزاعاتها الداخلية، أصبحت تلتمس الوساطة من السلطان لحل مشاكلها الخاصة، وقد سبق أن أشرنا إلى ما يكفي من الأمثلة بخصوص هذه النقطة. إلا أن هذا لا يعني أن وظيفة التحكيم بين القبائل قد توقفت بالمرة، بل ظلت تقوم بها، لكن لحساب المخزن. وهكذا أصبح من المألوف أن نجد شيخ الزاوية ــ والأمر يتعلق هنا بالنقيب الحنفي ــ يتحرك إلى جانب العساكر المخزنية للقيام بهذه المهمة، كما وقع، على سبيل المثال، سنة 1896، مع عدد من فرق قبائل تافيلالت، حيث لعب الشيخ وظيفة ما يمكن تسميته، تجاوزا، بـ«عون مخزني»، أي أنه صحب معه أعيان الفريقين المتنازعين إلى السلطان ليدلي كل واحد منهما بما لديه من الحجج في ذلك النزاع[148].

وفي هذا السياق المتعلق بالتغيير الذي طرأ على وظيفة الزاوية، وجدنا أيضا نفس النقيب يقوم بقراءة الرسائل السلطانية التي تتكلم عن الانتصارات التي

---

(147) انظر بهذا الخصوص مطبوعا بالآلة الراقنة بعنوان :

confréries et Zaouïs du maroc, Maroc oriental, Marrakech et région voisine, p. 47

ويوجد هذا المطبوع في «صندوق» بالخزانة العامة بالرباط بعنوان : «الزوايا والطرق الصوفية بالمغرب»، وهو غير مرقم.

(148) رسالة من الحنفي بن محمد بن أبي بكر إلى السلطان، بتاريخ 20 رجب 1314/ 25 دجنبر 1896، خ.ح، مح. 3/403. وبخصوص هذه الفرق فهي، بالنسبة للفرقة الأولى : أعيان شرفاء آل واداخل، وأعيان ذوي منيع، وأعيان أولاد يوسف، وأعيان أولاد الغرفة، وبعض أيت عطا الشاعين في البارود بتافيلالت ؛ وبالنسبة للفرقة الثانية : أعيان شرفاء أبي عام ومن معهم، وأعيان قبيلة السفالات، وأعيان أهل السفا، وأعيان الصباح آل الجرف وتزمى ومن انضاف إليهم.

حققها السلطان في حركاته على القبائل العاصية[149]، وهي الرسائل التي كانت ترسل، عادة، إلى قواد المدن لتلاوتها في المساجد، على أهل المدن.

بموازاة ذلك، فقدت الزاوية تقديرها التي كانت تحظى به، سواء وسط أهل درعة، أو خارج مجال درعة. وإذا كنا قد أوضحنا أن الزاوية تعرضت — في خضم ذلك النزاع — إلى عدد من الهجومات، سواء من طرف القبائل البربرية أو العربية، وأن مسألة حمايتها أضحت موكولة، بالدرجة الأولى، إلى الجهاز العسكري المخزني على امتداد مشيخة الشيخ الحنفي (1891-1907) فإن هذه الظاهرة استمرت في عهد خلفه الشيخ أحمد (1907-1919)[150]. ويكفي أن نشير هنا إلى أنه دشن توليه أمر المشيخة بالتماس الدعم المخزني من السلطان مولاي عبد الحفيظ، وحيث وجه هذا الأخير، فعلا، أمره إلى القائد محمد اليحياوي يأمره فيه بشد عضد الشيخ، والوقوف إلى جانبه في دفع المضار عنه من قبل كل من يريد أن يقربه بسوء، أو أن يلحق زاويته بمكروه[151].

أما خارج مجال درعة، فقد أصبحت بعض الفروع تتعرض بدورها إلى هجومات عنيفة من قبل السكان، كما وقع، على سبيل المثال، مع أحد الفروع الواقعة في دائرة حكم القائد عمر بن عيسى، وذلك بعد ثلاثة أيام على إعلان خبر وفاة المولى الحسن، حيث هاجمت فرقة الأكواش وأكواس الأكريمات والحشاشدة — وهي من فرق قبيلة الشياظمة — مقر زاوية المقدم سليمان الناصري، وكادت أن تفتك به لولا تدخل خليفة القائد عيسى بن عمر، مكتفية

(149) رسالة من الحنفي بن محمد بن أبي بكر إلى السلطان بتاريخ 19 جمادى الثانية 1315/15 نونبر 1897، خ.ح، ع. 11/404. ونثير الانتباه هنا إلى أن الحنفي نفسه هو الذي التمس من السلطان القيام بهذه المهمة . انظر في هذا الصدد : رسالة من نفس المرسل والمرسل اليه بتاريخ 19 جمادى الأول 1315/ 16 أكتوبر 1897، ع. 413/ 2.

(150) نشير إلى أن حياة هذا الشيخ انتهت بالقتل سنة 1919 من طرف بعض فرق قبائل أيت عطا، مصدر الهامش 147، نفس الصفحة.

(151) رسالة من السلطان مولاي عبد الحفيظ إلى القائد محمد اليحياوي بتاريخ 25 شعبان 1326/ 22 شتنبر 1908، وثائق جائزة الحسن الثاني عن سنة 1981، ميكرو فيلم 1، خ. ع. ر.

بنهب أروى الزاوية وعزيبها[152].

مجمل القول إن الزاوية، مقابل ارتمائها الكلي في أحضان المخزن، وتحولها إلى مجرد دولاب من دواليب أجهزته ـــ وهو ما اسميناه بالتبعية المطلقة ـــ فقدت قاعدتها والأساس الذي نشأت من أجله، وبالتالي كان طبيعيا أن ترتمي مرة أخرى، لحماية مصالحها، في أحضان الحماية، إسوة بجل الزوايا ذات المصالح[153].

* * *

ومع ذلك، فإن النقطة الأساسية التي يلزمنا إيضاحها هنا، في سياق هذه العواقب، هي أن الزاوية عارضت المخزن معارضة شديدة بخصوص المس بامتيازاتها الجبائية لما حاول القيام بإصلاحين جبائيين، فيما يعرف بترتيب 1884 وترتيب 1901.

من المعلوم أن المولى الحسن بادر، عقب انتهاء سنوات المحل الطويلة (1878-1883) التي أنهكت البلاد والعباد، فيما عد أكبر كارثة طبيعية عرفها المغرب خلال القرن الماضي[154]، وبموازاتها استفحال آفة الحماية القنصلية التي كانت تنخر كيان البلاد[155]، بادر إلى إنجاز إصلاح جبائي، الهدف منه تعميم الجباية الفلاحية على جميع الرعايا المغاربة، غير المحميين، وهو الإصلاح المسمى في لغة الوثائق المغربية ـــ بترتيب 1884[156].

---

(152) رسالة من السلطان مولاي عبد العزيز إلى القائد ابن التمار، بتاريخ 27 محرم 1314/ 18 يونيو 1896، كناش 422. خ.ح، ص 159.

(153) نود أن نشير هنا إلى أن بعض الزوايا كانت سباقة إلى طلب الحماية القنصلية، قبل توقيع عقد الحماية بكثير. ونخص بالذكر منها الزاوية الوزانية التي أعلن شيخها مولاي عبد السلام الوزاني عن حمايته الفرنسية منذ العام 1884، وكذا زاوية تامصلوحت وشيخها محمد المصلوحي الذي اختار الحماية البريطانية منذ 1894.

(154) حول هذه الكارثة أنظر : محمد الأمين البزاز، **تاريخ الأوبئة والمجاعات بالمغرب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر**، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدارالبيضاء، 1992، ص 237 وما بعدها.

(155) انظر على سبيل المثال : عبد الوهاب بن منصور، **مشكل الحماية القنصلية بالمغرب من نشأتها إلى مؤتمر مدريد سنة 1880**، المطبعة الملكية، الرباط، 1397/ 1977.

(156) انظر حول هذا الترتيب : نعيمة التوزاني، **الأمناء بالمغرب في عهد السلطان مولاي الحسن** =

لكن بمجرد البدء في تطبيق هذا الترتيب، بادر النقيب محمد بن أبي بكر، بدوره، إلى توجيه رسالة إلى السلطان يلتمس منه فيها توجيه أمره إلى العمال بالكف عما هم بصدده، من إحصاء ممتلكات الزاوية التي إلى نظر أولاد عبد الخالق (وهي من زواياه)، وقد أرفق رسالته بتوجيه ظهائر «العادات»[157]. وقد أجابه السلطان : «وأما ما أشرت إليه من الكتب لعمال القبائل الذين شرحت من أمرهم فصار بالبال، وأما ظهائر العادات فقد وصلت وهم على عاداتهم. نعم، العد لابد منه كغيرهم لمصلحة اقتضاها الحال، والسلام»[158].

إلا أن هذا الجواب لم يقنع الشيخ محمد بن أبي بكر بخصوص إصرار السلطان على ضرورة إجراء إحصاء ممتلكات الزاوية. ومن ثم وجه رسالة ثانية يشتكي فيها من هذا الإجراء، وبما قد يترتب عليه من إخراجه من دائرة الخواص، وجره إلى دائرة العوام[159]. بيد أن السلطان طمأنه، مرة أخرى، بما يزيل كل التباس : «فاعلم أن الخصوص عندنا موجود ومقصود، إذ كل من لا يعطي واجبا، لا يكلف بكلفة، ومن كان يعطي الواجب للمخزن يعطي سائر الكلف»[160].

وإذا كنا قد أوضحنا هذه النقطة بمصطلحاتها فيما سبق[161]، بما يغنينا عن أي تعليق هنا، فإن السؤال المطروح، مع ذلك، هو : ما سبب إصرار السلطان على ضرورة إحصاء ممتلكات الزاوية ؟

كما يتضح من رسائل سلطانية حول هذا الموضوع «فالمقصود من هذا الترتيب هو التسوية بين الشريف والمشرف والرئيس والمرؤوس [...] نعم، أهل الزوايا إن كان في ظهائرهم التنصيص على حوز خرصهم لجانب المخزن فيحاز منهم كسائر

= (**1873 ـ 1894**)، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط، مطبعة فضالة، المحمدية، 1979، ص 249 وما بعدها.

(157) رسالة من السلطان مولاي الحسن إلى المرابط محمد بن أبي بكر الناصري، بتاريخ 28 شعبان 1302/ 12 يونيو 1885، كناش 364، خ، ح، ص 11.

(158) نفسها.

(159) رسالة من نفس السلطان إلى نفس المرابط بتاريخ 6 قعدة 1306/ 17 غشت 1885، نفس المصدر، ص 148.

(160) نفسها.

(161) انظر متن الهامش 58 والهامش نفسه.

القبيلة، وإن وقع التنصيص على رده على فقرائهم فليحزه الأمناء حتى يكون تحت أيديكم جميعا ثم يرد لهم ليفرقوه على فقرائهم»[162].

يتعلق الأمر إذن، بكل بساطة، بمحاولة إخضاع الزوايا، على المستوى النظري، لمجرى الضابط : ضبط ما يلزم أداؤه، وجمعه من قبل اللجنة المكلفة بذلك، ثم بعد ذلك ارجاعه لشيوخ الزوايا ليقوموا بأنفسهم بتوزيعه على فقرائهم.

وكما يجب أن يكون واضحا، فهذا الامتياز لم يكن معمما على مجموع فروع الزاوية، بل فقط على الفروع التي تتوفر على ظهير خاص بذلك. فهكذا، بعد أن استتب الأمر للنقيب الحنفي، سنة 1891، وجدناه يلتمس من السلطان تحرير مقدم زاوية عزابة من أداء الواجبات للعامل، وحيث وجه له بموازاة ذلك، أربعة بغال محملة بباكورة تمر السنة[163]. وقد أجابه السلطان : «وأما التمر فقد وصل عوضكم الله خلفا، وأما ما طلبته لمقدم زاويتكم، فقد ساعدناك عليه، والظهير الشريف له بذلك يصلك طيه»[164].

وفيما توالى هذا التحرير، سواء مع فروع زاوية تمجروت[165]، أو فروع زوايا أخرى[166]، نسجل أن المحميين والمخالطين والسماسرة، فضلا عن الأجانب، كانوا أصلا معفيين. ولقد عبرت إحدى رسائل المولى الحسن ـــ قبيل وفاته بعشرين يوما ـــ عن الوضع المزري الذي آلت إليه أوضاع هذا الترتيب من جراء امتناع هؤلاء الأخيرين (أي الأجانب والمحميين والمخالطين والسماسرة) عن «أداء الواجب والملازم الترتيبية والحقوق المترتبة عنها»[167]. وفي نفس هذا

---

(162) رسالة من السلطان إلى القائد المكي بن عبد السلام العرائشي، بتاريخ 5 ربيع الأول 1302/ 23 دجنبر 1884، خ. ح، ع. 45.

(163) رسالة من السلطان إلى المرابط الحنفي بن محمد الناصري، بتاريخ 2 ربيع الأول 1309/ 6 أكتوبر 1891، كناش 708، خ. ح، 177.

(164) نفسها.

(165) انظر في هذا الصدد : رسالة من القائد المدني بن محمد الاجلاوي إلى السلطان، بتاريخ 9 رمضان 1310/ 27 مارس 1893، خ. ح، ع. 400.

(166) نتوفر بهذا الصدد على عدد من الرسائل، وهي من وثائق الخزانة الحسنية.

(167) رسالة من السلطان إلى النائب محمد الطريس، بتاريخ 24 شوال 1311/ 30 أبريل 1894، خزانة تطوان، ع. 26/20.

السياق نفهم مدلول إحدى الاشارات التي أوردها صاحب البستان لما قال : «إلا أنه (أي الترتيب الحسني) انخرم و لم يدم»[168].

وبانخرامه دخل المخزن في أزمة مالية خانقة، حاول إيجاد حل لها بإعلانه عن ترتيب ثان في العام 1901، وهو المعروف بالترتيب العزيزي[169].

ولقد كان الهدف من هذا الترتيب هو إحداث إصلاح جبائي يقوم على إلغاء الزكاة والأعشار وكافة التكاليف القديمة، وتعويضها بضريبة فلاحية واحدة ووحيدة تنبني على ممتلكات الفرد، من زراعة وماشية، على أساس أن يؤديها الجميع، من أشراف وعوام، وأغنياء وفقراء، ومسلمين ويهود، وأجانب ومحميين.

بالطبع، إننا نعرف مسبقا نتيجة هذا الاصلاح الذي عورض من قبل جميع المستفيدين، مغاربة وأجانب، لينتهي بفشل ذريع. بيد أن الذي يبقى في حاجة إلى معرفة، هو التبرير الذي قدمه هؤلاء المستفيدون لمعارضته وكذا جواب السلطان.

نتوفر في هذا الصدد ــ بخصوص «زاويتنا» ــ على ثلاث رسائل :

الرسالة الأولى تتعلق بموقف المرابط أحمد بن أبي بكر الذي لم يكن يتوفر سوى على زاوية واحدة، بسوس. ولقد بنى تبريره على أساس أن أملاك زاويته تندرج في باب الوقف، وبالتالي «فحكمها هو حكم المحبسات» ومن ثم «طالب بإبقاء ما كان على ما كان»[170].

ولأنه كان يمثل الحلقة الضعيفة، جاء جواب السلطان برفض مطلبه والخضوع لإجراء الترتيب، وقد برر جوابه بما يلي : «فهذا العمل الذي تأسس عليه الترتيب لا يخفاكم أن ضابطه جار على الشمول والعموم وأن المصلحة الملحوظة فيه عائدة

---

(168) محمد بن ابراهيم السباعي، **البستان الجامع لكل نوع حسن وفن مستحسن في عد بعض مآثر السلطان مولانا الحسن**، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، رقم 1364 د، ص 120.

(169) حول الظهير المنظم لهذه الجباية والمؤرخ في 10 جمادى الثانية 24/1319 شتنبر 1901، انظر : محمد المنوني، **مظاهر يقظة المغرب الحديث**، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، ج. 2، ص.ص 85 ــ 90.

(170) رسالة من السلطان إلى المرابط أحمد بن أبي بكر الناصري، بتاريخ 15 جمادى الأولى 132/ 20 غشت 1902، خ. ح، مح. 10/420.

على الجميع من دون ضرر يلحق فيه لأحد» ثم أضافت الرسالة توجيه عتاب إليه : «ومثلكم أولى من أن يلاحظ التحفض على تعميم الضابط وعدم فتح الذريعة فيه»، وإن كان هذا لا يعني كما أوضحت الرسالة، أن خضوعه لهذا الاجراء يفقد من قيمة الزاوية، بل إنها «لاتزال معظمة المقدار، ملحوظة التمييز والاعتبار»(171).

مقابل هذا التبرير وجوابه، ماذا كان تبرير النقيب الحنفي ؟

في رسالة أولى، أجابه عنها السلطان بتاريخ 28 جمادى الأولى 1320/ 2 شتنبر 1902، لا يظهر من الملخص إلا أن العمال خرقوا عليه العادة، وذلك بمطالبتهم إياه «بزمام أحباسها»، مما شكل بادرة جديدة لم تعرفها الزاوية قط مع السلاطين السابقين. ولقد طمأنه السلطان بأنه «لن تخرق عليه العادة»(172).

بيد أن هذا الجواب لم يف بالمقصود، ذلك أن العمال ألحوا عليه بموافاتهم «بزمامات» ممتلكات أحباس الزاوية. وهذا ما جعله يحرر، بتاريخ 11 يناير 1903 رسالة أخرى أوضح في ب‹›انها أن أحباس الزاوية «إنما هي أحباس على الضعفاء والمساكين والعلماء والطلبة وابن السبيل، فليس لنا فيها ملك ولالنا ولا لأحد عليها من سبيل، إنما نأكل فيها بالمعروف كأحباس سيدنا عمر [...] هذا شأننا وشأن أسلافنا المقدسين». بعد هذا التبرير — وهو نفس التبرير الذي قدمه سابقا المرابط أحمد — أضاف ملتمسا : «فليتركها مولانا مغطاة لا يصلح عليها عامل من العمال ولا قائد من القواد، كما غطاها أسلافه المقدسون [...] فنطلب من مولانا أن ينعم علينا بظهير شريف [...] ويخرجنا به من جملة العموم». غير أنه استدرك، مقدما الاقتراح التالي، بهدف ايجاد مخرج جديد : «وإن اقتضى نظر مولانا السديد أمر الترتيب وحتمه على أحباس الزاوية فليجعل أمره بيننا وبينه، لا على يد عامل من العمال، ويبين لنا كيفيته»(173).

ذلك كان موقف شيخ أغنى زاوية بالبلاد، (بالرغم من أنه عين في منصبه

---

(171) نفسها.

(172) أشير إلى هذه المعطيات ضمن الرسالة التي وجهها النقيب الحنفي بن محمد الناصري إلى السلطان المولى عبد العزيز، بتاريخ 11 شوال 1320/ 1903، خ. ح، م. 3/408.

(173) نفس الرسالة أعلاه.

بأمر سلطاني) : رفض التنازل عن الامتياز التقليدي، ورفض النزول إلى مستوى العامة، بحجة أن الأحباس يلزمها أن تبقى معفاة من أي ضريبة، لأنها أحباس !

ويبدو أن السلطان ــ المغلوب على أمره ــ استسلم للأمر الواقع. هذا ما يتضح من الاقتراح الوارد على ظهر الرسالة أعلاه، والمحرر من قبل بعض المختصين المخزنيين : «إن اقتضى النظر الشريف التأني في جواب هذا الكتاب حتى يصل الأمناء الذين كانوا يباشرون ترتيب القطر السوسي، فإنهم يفدون على شريف الأعتاب في الإثر، وحين يستفاد منهم أحوال تلك الناحية وزواياهم يظهر وجه الجواب، ولمولانا النظر».

لا داعي لأن نتساءل عما استفيد من أحوال تلك الناحية وزواياها، وكذا من أحوال نواحي وزوايا أخرى، فالجواب معروف : رفض الانصياع إلى هذا القانون. وهو نفس الموقف الذي أعلنه كل المستفيدين السابقين، من أجانب ومحميين، وقواد وشرفاء، فوقع أن توقفت الجباية القديمة والجديدة، وتلك كانت خطة الدول الامبريالية، وفي طليعتها الدولة الفرنسية : جر البلاد إلى فخ القروض، وتحريك الفتن المدسوسة، ليتوج كل ذلك بالحدث المعلوم المؤرخ في 30 مارس 1912.

* * *

خلاصات واستنتاجات :

الخلاصة الأولى هي أن الزاوية، في علاقتها بالمخزن، مرت بثلاث مراحل أساسية. وكان الحد الفاصل بين المرحلة الأولى (1642-1717) والمرحلتين اللاحقتين هو ظهور مشكلة المشيخة، التي مرت بمرحلتين : مرحلة ما قبل 1886، ومرحلة ما بعد 1886. ولقد اتضح أن السياسة التي نهجها المخزن، ابتداء من عهد المولى الحسن، كانت مخالفة تماما لسياسة سابقيه، وبالتالي فهي تشكل منعطفا جديدا في تاريخ العلاقة بين الطرفين. لقد استغل هذا السلطان مشكلة المشيخة، فقام بتوجيه ضربة إلى الزاوية، عبر إشغالها في نزاعات داخلية، ومن خلال ذلك تحويلها إلى مجرد أداة طيعة من أدوات حكمه. بيد أن النتيجة كانت عكسية، فكلاهما خرجا من التجربة خاسراً، وظلت القبائل وحدها في

الميدان، دون أن يتمكن أي أحد من الطرفين من تأطيرها، أو بالأحرى كسب ودها، بل إن الزاوية أصبحت بدورها عرضة لهجومات القبائل.

أما الخلاصة الثانية فتكمن في تصحيح عدد من الأخطاء، وهي من مستوين : أخطاء في المعلومات، وأخرى مرتبطة بأحكام القيمة. فإذا كانت الأخطاء الأولى تجد تفسيرها، بالأساس، في اعتماد أصحابها على الرواية الشفوية، فإن النوع الثاني مرده الرغبة في التنظير، من باب الإسقاطات، دون توفر الحد الأدنى من المعطيات الضرورية والأساسية.

والخلاصة الثالثة والأخيرة هي أن الوثائق المسماة، عادة، بالوثائق المخزنية ــ والتي ينظر إليها، من على مبعدة بعيدة، بشديد التحفظ والتبرم، من قبل هواة التاريخ، وهم في الواقع من المتطفلين على التاريخ ــ مكنتنا من تقديم صورة جديدة، كانت مجهولة إلى حد الآن، عن بعض جوانب تاريخ العلاقة بين الزاوية والمخزن وكيفية تطورها، ابتداء من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالامتناع عن الدعاء للسلاطين في خطبة الجمعة، مرورا بمشكلة المشيخة، وانتهاء بموقف الزاوية من الإصلاحين الجبائيين وما ترتب على ذلك.

تانغملت فرع الزاوية الناصرية
من التأسيس (17/11) إلى (1916/1334)

أحمد عمالك
كلية الآداب ــــ مراكش

مقدمة :

يبدو أن لفظة تانغملت أمازيغية في مبناها لكنها من أسماء المواقع التي يمكن أن يكون الاستعمال الطويل الممتد في الزمن قد أدخل عليها بعض التعديلات، فصارت عسيرة على الفهم. إلا أن هناك معنى قد يكون أقرب نستطيع استنباطه من الجدع، إغمر الذي هو الكتف، والموقع الذي يوجد فوق كتف سفح جبل أو وادي. وهنا نسلم بأن قلب الراء لاما أمر ممكن عند الأمازيغ، وبذلك تكون تانغملت من تانغمرت. وبالرجوع إلى بعض المعاجم العربية، مثل لسان العرب، وبالبحث في مادة غمل تحديدا توصلنا إلى هذا المعنى. قال ابن منظور، تَغَمَّلَ النبات : ركب بعضه بعضا. والغملول هو الوادي الضيق الكثير الشجر والنبت الملتف، وقيل : هو الوادي الطويل القليل العرض الملتف. وفي الحديث : إن بني قريظة نزلوا أرضا غَمِلَةً وَبِلَةٍ. والغَمِلَةُ : الكثيرة النبات، التي يواري النبات وجهها. ومن ثم فمن الممكن أن تكون اللفظة عربية وقع تشليحها فيما بعد ؛ لأن كل المعاني المتضمنة في الشرح الوارد أعلاه تنطبق على موقع تانغملت فهي تقع على سفح وادي عميق، يبدو أنه كان كثيف النبات، عما هو عليه الآن. وتقع هذه الزاوية كذلك في مؤخرة جبال الأطلس المتوسط، قريبا من منطقة الاتصال بين هذه السلسلة وسلسلة جبال الأطلس الكبير الأوسط، وغير بعيد كذلك عن الضفة اليسرى لواد العبيد، وعلى بعد حوالي 140 كلم شرقي مدينة

مراكش. هذا من الناحية الطبيعية. أما من الناحية البشرية فإنها توجد في منطقة تعتبر صلة وصل بين مجموعتين كبيرتين : مصمودة في الغرب وصنهاجة في الشرق. وتقع حسب التقسيمات الحديثة عند حدود قبائل هنتيفة غربا وأيت عتاب شمالا وأيت مصاض شرقا. وينتمي جل سكانها لأيت إنول، ويكونون أحد أخماس هنتيفة الجبل ؛ ومعظمهم من البيض باستثناء بعض العناصر الملونة المنحدرين من العبيد الذين كانوا مرتبطين بخدمة الزاوية (معلمة، 7 : 2218). وهو موقع ممتاز بالنسبة للزاوية، يؤهلها لأن تكون محايدة، وتضطلع بأدوار بالغة الأهمية. ويعتبر مجالها أحد معابر اتحادية أيت عطا نحو سهول تادلا ؛ وبذلك تميز بتحركات قبلية غالبا ما واكبتها أعمال عنف واصطدامات بين الطارئين والأصلاء، الأمر الذي جعل وساطات شيوخ التصوف شيئا مطلوبا في تلك الأحوال. لذلك يمكن أن نجازف بالقول، إن تأسيس زاوية تانغملت في تلك الجهة، وفي ذلك الظرف (ق 17/11) جاء استجابة لحاجة القبائل إلى تلك المؤسسة من أجل الحفاظ على التوازن في منطقة هامشية بالنسبة للحكم المركزي. فهل استجابت، فعلا، لتلك الحاجة ؟

I ـــ ملامح من تاريخ زاوية تانغملت :

لا نعرف بالضبط متى تأسست زاوية تانغملت. لكن سكوت مصادر القرن 16/10م دليل على عدم وجودها في ذلك الوقت. وأول من ذكرها ـــ فيما نعلم ـــ هو محمد المهدي الفاسي في ممتع الأسماع[1]، عند ترجمته لموسى البوكمازي دفينها. وقد تتلمذ هذا الأخير على يد كل من سعيد بن علي الهشتوكي وشيخه عبد الله بن حسين صاحب تامصلوحت[2]، أي أنه جزولي، من طريق أبي عثمان سعيد الذي أخذ عن عبد الله بن حسين عن الغزواني عن التباع[3]. وتلح الرواية الشفهية المتواترة عند بعض شيوخ تانغملت على أن البوكمازي هو الذي أسسها،

---

(1) محمد المهدي الفاسي : **ممتع الاسماع في ذكر الجزولي والتباع وما لهما من الاتباع**، تحقيق وتعليق عبد الحي العمروي وعبد الكريم مراد، الطبعة الأولى، 1989، ص 162.

(2) م.س.ن. ومحمد بن علي الزبادي : **دوحة البستان ونزهة الإخوان في مناقب سيدي علي ابن عبد الرحمن**، خ ع، الرباط، 390 د، ص : 58.

(3) **م.س.ن**، ص : 59.

وتورد الخرافة التي واكبت تأسيس بعض المدن الكبرى[4]. ومهما يكن من أمر فإننا نرجح أن تانغملت لم تكن معروفة قبل البوكازي الذي قدم إليها من ووزغت بعدما شرب من ماء الفقر حتى الثمالة. فاقترن ذكرها باسمه في المصادر التي تناقلت ترجمته. وقد سبقت الإشارة إلى أن من بين الشواهد التي تؤيد ما نذهب إليه أن مصادر القرن العاشر (16م) لم تذكرها. ونشير ـــ بهذا الصدد ـــ إلى أن الحسن الوزان الذي زار كثيرا من قرى ومداشر تلك الجهات، مثل ابزو، وفم الجمعة وأيت عتاب لم يشر إليها ولو بطرف خفي[5]. وإذا كنا لا نستطيع الجزم بأن البوكازي هو الذي أسس تانغملت، فيبدو من المؤكد ـــ على الأقل ـــ أنه قد ألقى عصا التسيار بها ومكث هناك حتى وفاته، خلال القرن الحادي عشر (17م)، على وجه التقريب. وتتحدث المصادر بعد ذلك عن ابنه عبد العزيز الذي يبدو أنه ورث سر والده. فكان من جملة من لقيهم الشيخ علي بن عبد الرحمن الدراوي[6]. يعتبر عبد العزيز بن موسى البوكازي المؤسس الفعلي لزاوية تانغملت. ولما تصدر لتسيير شؤونها «رفع الراية للزائرين»، فاشتهر أمره لا سيما حين عمد إلى «إرفاق الناس» في زمن المسغبة. بل لقد اعتبر قضية إطعام الطعام من قبيل الجهاد. فاتخذه شعارا له. وفي سبيل ذلك اتخذ مبادرتين في غاية الأهمية :

1 ـــ إبان إحدى مجاعات القرن 17/11 بعث بابنه محمد بن عبد العزيز إلى درعة لجلب التمر، «وجعل يطعم الناس بالحساء مع التمر»[7]. لاشك في أن إطعام الطعام في مثل هذه الظرفية قد يرفع مكانة الشيخ عبد العزيز لدى سكان تلك المنطقة.

---

(4) قيل إنه لما حل البوكازي بموضع تانغملت، وكان غابة كثيفة تزخر بالحيوانات المفترسة، علا شجرة ونادى، بعد الآذان المعلوم للصلاة يا أسود يا ذئاب يا أفاعي، يا.. يا.. اخرجوا... فلست ترى إلا الأسود تتابع أشبالها والذئاب أجراءها، والأفاعي صغارها... فعد ذلك من كراماته، من رواية شفهية رواها لنا الشيخ اليعقوبي عبد الرحمن الادريسي مفتش التعليم الأولي بمراكش في 1982/02/17.

(5) الحسن بن محمد الوزان : **وصف إفريقيا**.. ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، الرباط 1980، الجزء الأول، ص : 129 ـــ 134.

(6) دوحة البستان : **مصدر سابق**، ص : 58.

(7) محمد بن عبد الله الخليفتي : **الدرة الجليلة في مناقب الخليفة**، تحقيق أحمد عمالك، 1986 (مرقونة)، ص : 305.

2 ــ حين أخصبت المنطقة عمد الشيخ إلى غرس شجر اللوز قرب الزاوية، ساعيا إلى إيجاد بعض القوت قد يمكن من سد الرمق في زمن الأزمة. وفعلا، فلما حلت المسغبة في العقد الموالي، انبرى أحد الفضلاء من جيران الزاوية إلى تهيء عصيدة من ثمر اللوز وتقديمها إلى الجياع[8]. لاشك في أن مثل هذه الأعمال قد جعلت شيخ تانغملت مقصودا بالزيارة، لا سيما وقد صار من «كبار الأولياء»، وتناقل الناس الحديث عن مناقبه[9]. فهرع الناس إليه حاملين الصدقات والهبات والهدايا. وترسخت مكانتها حين قدم إليها بعض العلماء، مثل الفقيه الصوفي محمد بن مسعود المراكشي، الذي عقد بتانغملت مجلسا للحديث والتفسير، ومكث بها حتى وفاته بالطاعون الجارف، سنة 1679/1090[10]. فانعقدت بها سوق للعلم، واستهوت أفئدة الطلبة والعلماء. بل لقد أثارت انتباه المخزن مبكرا؛ كما نستوضح ذلك من خلال وثيقة عدلية. تتيح لنا هذه الوثيقة استنباط بعض الجوانب من تاريخ تانغملت[11].

1) كان محمد بن عبد العزيز بن موسى هو شيخ الزاوية في سنة 1090/ 1679. وقد نعتته الوثيقة بأنه «مرابط خير... من أهل الجود والخير والوفاء، وفيه حسن الخلق للطائع والعاصي والرحمة والشفقة للمسلمين، هو وإخوانه».

2) زادت مكانة الزاوية علوا وانتشارا بين الناس. فوسمتها الوثيقة بأن «باب دارهم [مفتوح] للطعام، من جاءهم يأكل ويشرب لوجه الله...» : ولعل وظيفة إطعام الطعام التي اضطلعت بها تانغملت من شأنها أن تمكن لها في تلك المنطقة.

3) يستفاد من هذه الوثيقة أن زاوية تانغملت قد لفتت أنظار المخزن، الذي أستفسر ــ ربما ــ عن حالها، فاستصدر شيخها هذه الشهادة العدلية لتبرئة ساحته، وبعده عن الخوض في الشؤون السياسية، كما يفهم من العبارة التالية : «وبينهم وبين الفضول ما بين السماء والأرض».

---

(8) **م.س.ن**، ص : 306.

(9) **م.س.ن**، ص : 277.

(10) أحمد بن يعقوب الولالي : **مباحث الأنوار**، ص : 111 ــ 114، والعباس بن ابراهيم السملالي، المراكشي : **الاعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الاعلام**، 6 : 46 ــ 47.

(11) وثيقة عدلية مؤرخة في 11 رمضان، عام 1679/1090، وثيقة رقم 1، انظر الملحق.

نستنتج مما سبق أن تانغملت بدأت تعرف بسطة في الرزق، حيث امتلكت الزروع والمواشي والعبيد، الأمر الذي جعلها تكتسب دعامة مادية أهلتها لتصير مركز إشعاع في تلك الجهة. فتوافد إليها المعوزون والمنقطعون وذوو الحاجات ؛ واضطلعت ببث التعاليم الإسلامية والثقافة العربية. وصار شيخها من سدنة الشعائر الدينية، فتصدى للوساطة والتحكيم في مختلف النزاعات والخلافات. ومما لاشك فيه أن هذه الأدوار التي اضطلعت بها الزاوية قد عملت على الحد من الاضطربات والقلاقل التي سادت تلك الجهات، ولا سيما في ذلك العهد حيث كانت السلطة المركزية ما تزال تواجه عدة تمردات[12]. كما هيأت الزاوية بذلك أيضا الظروف الملائمة للاشتغال بالأعمال الفلاحية، وشروط البحث عن سبل الرزق، الأمر الذي قد يساعد على توسع العمران والاستقرار. ولم يفتأ نجم زاوية تانغملت عن التألق في عهد شيخها الموالي، محمد بن ابراهيم التانغملتي. ولد الشيخ محمد بن ابراهيم ابن عبد العزيز بن موسى البوكازي التانغملتي سنة 1678/1089[13] ونشأ في تانغملت. ويظهر أن بضاعته في ميدان العلم كانت قليلة، لكنه اشتهر متصوفا، إذ انخرط في سلك الطريقة الناصرية مبكرا، على يد الشيخ أحمد ابن ناصر الدرعي. وفي هذا السياق حلاه محمد بن عبد الله الخليفتي بـ «الشيخ الصالح، الولي الناصح، الرباني، فريد عصره، ومصباح أهل زمانه»[14]. ومن خلال عقد زواجه، المحرر في العشرين من ذي الحجة عام 1704/1115، نستيقن من أنه تولى شؤون الزاوية في زمن مبكر. فقد وسمه العدلان بـ«المرابط»، مما يفيد أنه كان قد تولى أمر تانغملت قبل بلوغه سن السادسة والعشرين[15]. استنابه الناصريون في تلقين الذكر والورد، وشهدوا له بالصلاح ؛ لأنه سلك طريقتهم حق السلوك، ونسج على منوالهم في العبادة والتقوى والزهد. وقد امتدت مشيخته طيلة عهود خمسة من أكبر شيوخ الناصريين : بدء من أحمد الخليفة ومرورا بموسى وعبد الله وجعفر، وانتهاء بيوسف بن محمد الكبير. لذلك استقطبت زاوية تانغملت العديد من الأتباع

---

(12) أحمد بن خالد الناصري : **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، دار الكتاب، الدارالبيضاء 1956، الجزء السابع، ص : 46 — 60.

(13) **الدرة الجليلة**، ص : 277.

(14) **م.س.ن** : 277.

(15) عقد نكاح، وثيقة رقم 2، انظر الملحق.

والمريدين، واشتهر الشيخ محمد بن ابراهيم التانغملتي بالكرم والسخاء حتى كان «يعطي البقر والبغال والزروع والزيت والكسوة وغير ذلك...»[16]. مما يفيد بأن الزاوية قد زادت ثراء، ولذلك صار شيخها : «نفاعا للمسلمين، فلا يبخل عنهم بماله ولا بنفسه...» وتعددت تدخلاته من أجل التوسط في النزاعات فكان «مجتهدا في إصلاح ذات بين المسلمين، فمن أتاه يطلب منه القدوم لأمر يساعفه بخطواته...» على حد تعبير الخليفتي[17]. لكل ذلك تبوأ التانغملتي مكانة مرموقة خلال ذلك العهد، حتى أصبحت تؤثر عنه المناقب والكرامات، وصنف ضمن كبار رجال التصوف. يشير الخليفتي إلى أن عبد الله العتيقي ــ «وهو رجل صالح اشتهر بكثرة الرؤيا للنبي ﷺ» ــ قد رأى رسول الله ﷺ، في قصة طويلة، فبعث به إلى تانغملت وقال له : «بلغ سلامي لسيدي محمد بن ابراهيم، وقل لسيدي محمد بن ابراهيم جعلناك وكيلا، وفوضنا لك الأمر في كل ما تريد، جعل الله راحة المسلمين فيك، وجعل الحكمة على لسانك، لا تنتظر الدعاء عند أحد، أنت الذي تحتاج تدعو للخلق...»[18]. إن من تروج حوله مثل هذه الأقوال ولاسيما في وسط كان فيه شيخ الزاوية هو المرجع الأساس قد يحظى بما لا مزيد عليه من التبجيل والتقديس، ولذلك أقبل سكان تلك الجهات على التانغملتي من أجل تلقين الأوراد وأخذ العهود، بل لقد صار بعضهم يستشهده بالرؤية والبعض الآخر يعقد معه المحبة، لما رأوا له من «المناقب والكرمات والخوارق»[19]. علاوة على ذلك فقد استمد تلك المكانة من انتمائه إلى الطريقة الناصرية التي كانت أكثر الطرق ذيوعا آنذاك. فتوثقت الصلات بين تانغملت وتامكروت منذئذ، وتبودلت الزيارات بين شيوخ الزاويتين. ورغم أن شيخ تانغملت قد اشتهر متصوفا فينبغي الإشارة إلى أن الزاوية في ذلك العهد قد اشتهرت كذلك كمركز علمي في تلك المنطقة. مما نستدل به على ذلك أن ابن شيخ تانغملت المدعو محمد بن محمد بن ابراهيم، المتوفى في سنة 1737/1149، كان من بين علماء الزاوية. فبعد أن تخرج بمراكش على أيدي أشهر علمائها مثل أحمد بن سليمان الرسموكي، وعبد الله

---

(16) **الدرة الجليلة**، م.س : 278.

(17) م.س.ن.

(18) م.س.ن.

(19) م.س.ن : 279.

بوخريص ومحمد الصغير الافراني وغيرهم رجع إلى تانغملت حيث تصدر للتدريس. وفي ذلك يقول الخليفتي : «ولم يقطع رحه تدريس العلوم إلى أن مات مجتهدا في التعليم»[20]. وخاطبه أحدهم قائلا : «ولا غرو أنه من جهابذة الوقت الذين قربهم الباري جل جلاله»، وحلاه آخر بقوله : «الفقيه الأستاذ الأديب أبو عبد الله...» والغالب على الظن أن زاوية تانغملت استمرت على تلك الحالة حتى وفاة الشيخ محمد بن ابراهيم التانغملتي سنة 1168/ 1755[21]. وبعده تولى مشيخة تانغملت ابنه عبد الرحمن بن محمد بن ابراهيم الذي تلقن الورد الناصري بواسطة والده محمد بن ابراهيم. وقد اشتهر مثل أبيه بالصلاح. وبهذا الصدد يشير الخليفتي في ترجمته إلى أنه : «كان رحه رجلا صالحا تاليا لكتاب الله تعالى، فاضلا متواضعا تقيا مجتهدا في دينه، مجتهدا في أمور الزاوية...»[22]؛ مقتفيا آثار أسلافه فيما كانت تضطلع به الزاوية من وظائف اجتماعية. لكن يبدو أن هذه الزاوية تضررت، بدورها، نتيجة الاضطرابات التي كانت مستشرية إبان عهد الفترة، الأمر الذي نجد صداه لدى الخليفة حين قال : «كان رحه... صابرا لإذاية الخلق». وهذا ما تؤكده بعض وثائق الزاوية؛ حيث تشير إحداها إلى أن آيت تاكلا، وهم جيران آيت إنول الواقعة تانغملت في أرضهم، قد نهبوا الزاوية. بل إن بعض القبائل بدأت تتنصل من التبعية لها، فعمدت إلى خرق الهدنة التي انعقدت على يد التانغملتي، كما جاء في رسالة بعث بها صنو الشيخ عبد الرحمن إلى ابنه قائلا : «وإن قدرت أن تجلس في موضعك وقراءتك فهو أحسن إليك، وإلا فالبلد هذه الساعة ما فيه من يقول أعوذ بالله...» ثم يضيف مستنهضا همته : «ولا تقصر فإن المسجد بقي بلا عمارة»[23]. إذن من خلال هذه القرائن يظهر أن زاوية تانغملت قد اعتورها بعض التراجع في هذا العهد. ولعل ذلك راجع إلى استشراء حالة الاضطراب في المناطق الجبلية، وما واكبه من تحركات قبلية، ولاسيما أيت عطا الذين كانوا قد استأنفوا نزوحهم نحو الشمال. ومعلوم أن زاوية تانغملت تقع في مجال عبور تلك القبائل التي كانت تمارس مختلف الضغوط على

(20) م.س.ن : 280.

(21) م.س.ن : 279.

(22) م.س.ن : 281.

(23) الرسالة رقم ر، انظر الملحق.

المستقرين[24]، الشيء الذي يؤدي ــ كذلك ــ إلى زحزحة بعض القبائل المستقرة أو التي كانت في طريق الاستقرار. ومن مظاهر تراجع زاوية تانغملت ــ أيضا ــ ندرة الوثائق المتعلقة بذلك العهد، الذي امتد على أربعة عشر سنة. وبناء على ما سبق يمكن القول إن فترة مشيخة عبد الرحمن التانغملتي (1168-1182) تعتبر مرحلة انتقالية في تاريخ زاوية تانغملت، إن لم تكن شهدت بعض التراجع، فقد تميزت على الأقل بالركود. لكن يبدو أن ذلك الركود كان ظرفيا ؛ إذ سرعان ما استرجعت الزاوية مكانتها إبان مشيخة امحمد بن محمد بن امحمد بن ابراهيم بن عبد العزيز بن موسى الذي تنقل في مرحلة طلبه العلم بين بعض المدن والقرى، فلقي عددا من شيوخ العلم أخذ عنهم واستجازهم. وبعد ما نال حظا وافرا من العلم، رجع إلى زاوية تانغملت، حيث تزوج، ثم تصدر لتدريس العلوم كما هو دأب والده. ولذلك حلاه الخليفتي بـ«الأستاذ الفقيه العالم العلامة...» وأضاف : «وله معرفة تامة في العلوم، قرآنا وفقها ونحوا وحديثا...». تولى مشيخة الزاوية بعد وفاة عمه عبد الرحمن سنة 1769/1182[25]، وتلقى الإذن بتلقين الورد من لدن الشيخ يوسف الناصري، فاجتهد في أمور الزاوية حتى تعدد أتباعها ومريدوها، واستعادت سالف مجدها من الناحية العلمية؛ التي تعززت بعد أن بذل الشيخ جهده «في إحياء ما اندرس من كتب الزاوية»[26]، أي أنه سعى لتأسيس خزانة الزاوية وتزويدها بالكتب. وبذلك تحولت تانغملت إلى قبلة قصدها طلبة العلم في تلك الجهات. يذكر الخليفتي أن الشيخ امحمد التانغملتي كان من جملة شيوخه ؛ درس عليه كثيرا من العلوم، بل لقد كان هو عمدته في ميدان العلم[27]. حتى إذا انتهى الخليفتي من تأليف كتابه «الدرة الجليلة...» قدمه إلى شيخه التانغملتي ليطلع عليه. فقام هذا الأخير بتقريظه في يوم 22 ذي الحجة سنة 1183/ 30 مارس 1770[28]. وقد أثبت التانغملتي بخط يده ذلك التقريظ في الصحيفة الثانية من الكتاب

---

(24) م.س.ن : 354 ــ 355.

(25) م.س.ن : 282.

(26) م.س.ن.

(27) م.س.ن : 285 ــ 286.

(28) م.س.ن : 338 ــ 339.

المذكور. ومما تجدر الإشارة إليه أن إشعاع تانغملت في هذا العهد قد ذاع حتى عم مختلف جهات الأطلس الكبير الأوسط. وتعزز صيتها بظهور مراكز صوفية ذات مشرب مشترك في كل من أيت خليفت وأيت وزوض وواوزغت وأيت عتاب وابزو وفم الجمعة وتانانت ودمنات[29] وغيرها من المناطق التي يشملها نفوذ قبائل هنتيفة وأيت مصاض وولتانة وأيت عباس وأيت بوكماز وأيت بوزيد. فقد وصل نفوذ الناصريين إلى تلك القبائل على أيدي تلاميذهم الذين أصبحوا بدورهم مقدمين في قبائلهم، يلقنون الورد الناصري للناس ويحرصون على ترسيخ طريقتهم هناك. وإذا كنا لم نقف على تاريخ وفاة امحمد بن محمد بن امحمد بن ابراهيم. فإن وثيقة من الزاوية تفيد أنه كان حيا سنة 1796/1210، لكننا لا ندري هل امتد به العمر بعد ذلك أم لا ؟ ومن خلال عقد بيع؛ مؤرخ في 4 ربيع الأول سنة 1853/1269؛ نعلم أن المتصدر لشؤون تانغملت هو أخوه محمد البشير بن محمد بن امحمد بن ابراهيم[30]. وقد خصه هذا العقد بألقاب وتحليات منها «المرابط الخير، البركة القدوة...» وتشهد الوثيقة أنه كان مقدما عن أخويه اللذين كانا ما يزالان قاصرين. ومن هنا نستدل على أنه كان أكبر منهما. وعلى ظهر الوثيقة نفسها كتب الشيخ محمد البشير إلى الأخوين «محمد نيت حسون والفقير حَمٌّ، مخبرا بأنه اشترى لنفسه ولأخويه السيد العباس والسيد عبد الرحمن ولابن أخيهم... أربعة أخماس زريبة نحل...»[31] ولا نعلم متى انتهت مشيخة محمد البشير، لكن وثيقة أخرى تدلنا على أن العباس بن امحمد بن محمد ابن امحمد بن ابراهيم التانغملتي قد كان متصدرا للمشيخة سنة 1276/1860[32]. ويظل متوليا لأمور الزاوية حتى سنة 1885/1302، حيث تتعدد الوثائق التي يتواتر فيها ذكر اسمه شيخا للزاوية. وتحفل تلك الوثائق بالمعلومات عن الزاوية وشيخها العباس التانغملتي. فقد تمتعت تانغملت آنذاك بحظوة كبيرة في تلك الجهات، وتسنم شيخها مكانة مرموقة لدى السكان والمخزن على حد سواء. ومن جملة ما تشير إليه بعض الوثائق أن الناس ــ هناك ــ تعلقوا بأذياله

---

(29) م.س.ن : 270 ــ 368.

(30) عقد بيع مؤرخ في 4 ربيع الأول سنة 1853/1269، وثيقة رقم 3، انظر الملحق.

(31) وثيقة رقم 10، انظر الملحق.

(32) رسالة مؤرخة في رابع ربيع الأول، عام 1276، الوثيقة رقم 32 مكرر.

واستحرموا بزاويته في أوقات الشدة، لا سيما وأن تلك الفترة صادفت نوعا من الضغط المخزني على السكان ؛ أملته الحاجة المتزايدة إلى الأموال، الأمر الذي ترتب عنه بعض العسف من لدن ممثلي السلطان. وإذا كنا لا نستطيع تحديد تاريخ وفاته بالضبط، فمن الراجح أنه استمر بقيد الحياة إلى ما بعد سنة 1892/1309 بقليل، ذلك أن آخر رسالة اطلعنا عليها برسمه ترجع إلى السنة المذكورة. وفي أثناء ثورة اينولتان ضد عاملهم الجيلاني الدمناتي سنة 1894/1311 كان القائم على الزاوية آنذاك هو الشيخ أحمد بن العباس التانغملتي[33]. أي أن الشيخ العباس توفي بعد سنة 1892/1309، وقبل سنة 1894/1311. وقد تميز هذا العهد ببعض الخصائص نجملها فيما يلي :

أ) غزارة الوثائق وتنوعها، مما يشهد على غنى هذه المرحلة الناتج عن فشو أمر الزاوية واتساع نفوذها ؛ حتى صار مقدموها يعدون بالعشرات وأتباعها بالمئين.

ب) بلوغ الزاوية مستوى رفيعا من العيش، إلى درجة تأثيل الممتلكات وتكديس الثروة، نتيجة ما كان يقدمه الأتباع والخدام من زروع وأغنام ونقود وغيرها.

جـ) احتواء خزانتها عددا هائلا من الكتب إما بالشراء أو الاهداء أو النسخ. كما صارت في أثناء عهود الاضطراب مستودعا يترك فيه الناس ودائعهم، وخاصة الكتب والرسوم، لحفظها من النهب أو الضياع. وبناء على ذلك يمكن أن نستنتج أن زاوية تانغملت قد بلغت أوج نفوذها المادي والمعنوي في عهد الشيخ العباسي التانغملتي. وبعد ذلك لم تزد مكانة الزاوية إلا رسوخا في أثناء مشيخة أحمد بن العباس التانغملتي، الذي أضاف النفوذ العلمي إلى الحظوة المعنوية التي كان يتبوأها والده من قبل. يعرف هذا الشيخ بـ«سيدي أحمد أو العباس». ولا نعرف تاريخ ميلاده، إلا أن أقدم وثيقة تذكره ـــ حسبما نعلم ـ ترجع إلى العشرين من شوال سنة 1879/1296. يستفاد منها أنه كان مقدما على مرابطي تانغملت ؛ وأنه كان في سن تؤهله لأن يخاطب من لدن رجال المخزن، أي أنه بلغ الحلم على الأقل.

---

(33) الغجدامي، محمد بن أحمد الحسناوي : **«التسلي عن الآفات بذكر الأحوال وما فات»**، نسخة الحاج نجيب الدمناتي، ص : 55 و66.

وإذا كنا نعرف أن والده قد توفي حوالي 1894/1311. نستطيع أن نستنتج أنه كان ينوب أحيانا عنه في تسيير الزاوية، أو أن أباه قد أشركه في تدبير أمورها في حياته، لا سيما وقد تكررت الإشارات إلى أنه كان خليفة والده. ونتبين من خلال بعض الوثائق ــ وخاصة الموقعة بيده ــ أنه نال نصيبا من العلم، وقام ببعض الرحلات، ومنها رحلته إلى مدينة مراكش. وفي السياق نفسه نستفيد من وثيقتين عدليتين أنه كان «مشارطا» لدى إحدى القبائل لمدة سنتين وسبعة أشهر[34]. أي أنه حافظ لكتاب الله وبعض المتون المتداولة. ويرجع إليه الفضل في المحافظة على خزانة الزاوية ؛ إذ كان يقوم بالإشهاد على كل من استعار بعض الكتب منها. ومما يستدل به على غنى هذه الخزانة أن الطلبة كانوا يترددون إليها لاستنساخ بعض المؤلفات. ورغم ذلك فإن مكانة الزاوية العلمية ظلت متواضعة في عهد الشيخ أحمد أو العباس؛ نستوضح ذلك من رسالة بعث بها المدعو علي ابن أبي جمعة إلى الشيخ المذكور، مما جاء فيها «فحامله تلميذنا الفقيه... أحمد بن ابراهيم الهشتوكي وجهناه لحضرتكم بقصد عمارة مدرستكم بالتعليم والإرشاد، وغير ذلك مما له تعلق به... واجعلوا خمسين ريالا له شرطا...»[35]. لكن الجانب الصوفي ظل مهيمنا على شيخ تانغملت كما يستفاد من مختلف الرسائل الموجهة إليه. تنعته تلك الوثائق بـ«ولي الله»، «البركة العظمى»، «الخير البركة»، والأمثلة كثيرة. كما تفيد تلك الوثائق أن زاوية تانغملت قد تسنمت صدارة الأحداث في تلك الجهات، ولا سيما في الفترة المتراوحة بين 1312 و1338 (1894–1919). وسوف نعود إلى الحديث عن هذا الجانب لاحقا. واستمرت الزاوية ــ في شخص شيخها ــ تتبوأ مكانة مرموقة لدى السكان والمخزن ؛ فتضاعفت مواردها إذ ظلت الهدايا والزيارات تترى على شيخها. بل إنها صارت مركزا يعيد توزيع الثروة؛ حيث قدم شيخها بدوره إلى السكان الدواب والمواشي والزروع والزيوت والأكسية؛ وناب عن بعضهم في تسديد الدين. وقد لبث كذلك دأبه حتى وفاته سنة 1931/1350. وبناء على ذلك يمكن القول إن زاوية تانغملت قد أدركت أوجها فيما يخص جمع الثروة وتكديس الممتلكات؛ في هذا

---

(34) وثيقة رقم 35، انظر الملحق.

(35) وثيقة رقم 7، انظر الملحق.

العهد، الشيء الذي أهلها لأن تضطلع بأدوار بالغة الأهمية في الوسط الذي تأسست فيه.

II ـــ بعض أدوار زاوية تانغملت :

لاشك في أن مختلف الدراسات قد يوجهها هاجس الأصالة أو البحث عن الخصوصية والتفرد غير المألوف لتفادي التكرار والجمود. لعلنا من خلال هذه التوطئة نسعى إلى التأصيل، وهو أمر ليس بالهين. ويمكن أن تتوق هذه المحاولة إلى ذلك؛ لاسيما وأنها تنطلق ـــ في القسم الوافر منها ـــ من وثائق حزن قصب السبق في الاطلاع عليها. علاوة على ذلك فإن هذه الزاوية الصغيرة، الواقعة في منطقة نائية، قد انتظمها سياق محيطها، حتى إنها شكلت نواته التي لا يستطيع الخروج عن فلكها؛ فاندمجا معا وانصهرا. ومن ثم اضطلعت الزاوية بمختلف الأدوار التي من شأنها أن تقيم نوعا من التوازن داخل المجتمع. فجاءت حاملة مشروعا لتنظيم ذلك المجتمع وتأطيره؛ فتقبلها الناس بدون تلكوء أو تردد. وشدوا أزرها وأمدوها بالعون، فكثر سوادها، حتى صارت بمثابة ضميره الجماعي، المعبر عن آماله وآلامه، ونافحت عنه؛ فتبنت قضاياه في كثير من الأحيان. لذلك تصدت لترد عنه الأيادي العادية، وتردع كيد الطامعين. وكانت «قرارات» ذلك المجتمع، في غالب الأحيان، مستلهمة من آراء شيوخ الزاوية، نابعة من توجيهاتهم، سواء في ذلك ما اتصل بالحياة اليومية البسيطة أو ما تعلق بما هو مصيري مآلي. إلا أن هذه «البنود» قد يتم خرقها من لدن أحد الطرفين، بسبب بعض الملابسات والظروف الطارئة، فيتبدى الإخلال «بالعقد المنبرم»، فيتحرك طرف جديد لرتق الخرق وسد الثلم، فيتسرب إلى الكيان عنصر التفكيك، وربما التدجين. وقد يؤول الأمر إلى القطيعة... ومن هنا نتساءل عن طبيعة العلاقة التي انتظمت زاوية تانغملت ومحيطها، وبالتالي الأدوار التي استطاعت تلك الزاوية أن تضطلع بها هناك ؟

أ) **دورها العلمي** : سبقت الإشارة إلى أن زاوية تانغملت تأسست على التصوف، إذ أن شيخها الأول هو موسى البوكازي تلميذ عبد الله بن حساين الأمغاري الجزولي الطريقة[36]. إلا أنها سرعان ما جمعت بين التصوف والعلم،

(36) العباس بن ابراهيم السملالي المراكشي : **إعلام، مصدر سابق**، 8 : 280.

فقصدها الطلبة والعلماء. وفي هذا السياق قدم إليها الفقيه المتصوف محمد بن مسعود المراكشي، حيث انبرى لتدريس الحديث والتفسير مدة طويلة حتى توفي بها سنة 1679/1090[37]، واضطلعت منذئذ بتلقين العلم وبثه في تلك الجهة النائية فساهمت في نشر الثقافة العربية هناك. ولعل وظيفتها العلمية قد تزايدت حين انتسب شيخها محمد بن ابراهيم إلى الطريقة الناصرية التي جمعت بين التصوف والعلم. وإذا كان من الصعب تقدير المستوى العلمي لمختلف شيوخ تانغملت بسبب انعدام المعطيات الكافية، فبالرجوع إلى كتاب الدرة الجليلة يمكن مقاربة مستوى البعض منهم. فقد كان للشيخ محمد بن ابراهيم نصيب من علوم عصره، إذ أخذ العلم بمدينة مراكش عن بعض العلماء أمثال أحمد بن سليمان الرسموكي بجامع المواسين والمؤرخ محمد الصغير الافراني، وعبد الله بن عبد الواحد الفيلالي. ولذلك حلاه الخليفتي بـ«الفقيه العالم العلامة الدراك الفهامة»، ثم قال، كان رحمه الله إماما عالما عاملا... ملازما لتدريس العلوم وبثها... مجتهدا في التعليم... محبا للعلماء والمتعلمين»[38]. ومنهم ابنه امحمد بن محمد بن امحمد الذي حلاه الخليفتي كذلك بنفس الألفاظ تقريبا إلا أنه يميزه بقوله : «كانت له معرفة تامة في العلوم قرآنا وفقها ونحوا وحديثا وغير ذلك». كما يشير إلى أنه قد شد الرحال إلى كثير من المدن والقرى في طلب العلم، فلقي مشايخ أخذ عنهم وأجازوه[39]. ولما رجع إلى زاويته انبرى بدوره للتدريس كدأب والده حتى توفي بعد سنة 1210. وبناء على هذين المثالين نستطيع أن نستنتج أن سوق العلم كانت نافقة بتانغملت، وأن الشيخين المذكورين وغيرهما من العلماء الذين كانوا يترددون إلى الزاوية قد ساهموا جميعهم في إنعاش الحركة العلمية بها. ومن مؤشرات ذلك أن الزاوية شهدت تكوين خزانة حوت عددا كبيرا من المصنفات في فنون العلم كالحديث والتفسير والفقه والتصوف وغيرها[40]. كما تتلمذ لشيوخها بعض الفقهاء نعرف منهم امحمد بن عبد الله الخليفتي الذي قال في هذا الشأن : «كان

---

(37) الولالي، **مباحث الأنوار**، ص : 111 — 114، **إعلام المراكشي**، 6 : 46 — 47.

(38) **الدرة الجليلة**، ص : 279.

(39) **م.س.ن**، ص : 282 — 283.

(40) **م.س.ن**، ص : 282.

صاحب الترجمة [أي امحمد بن محمد بن امحمد بن ابراهيم] من جملة أشياخنا ومعلمي جهلنا... وهو الذي أخذنا عنه جل استفادتنا وعليه جمعنا كثيرا من نوازل العلم، وهو عمدتنا في ذلك...»[41]. وتشير بعض الوثائق إلى أن خزانة الزاوية ظلت تقوم بدورها حيث كان الطلبة والعلماء يستعيرون منها بعض المؤلفات[42]. وتجدر الإشارة كذلك إلى أن كثيرا من شيوخ تانغملت كانوا شغوفين بميدان العلم. نذكر على سبيل المثال الشيخ محمد بن امحمد الذي نجده يتذلل للعالم محمد ابن عبد الله المراكشي طالبا منه السماح له للقدوم بين يديه قصد سرد الشفا والكلاعي في شهر رمضان، ويوقع رسالته بهذه العبارة «من عند عبدك ومقبل التراب بين يديك»[43]. إلا أن العالم المذكور يعتذر عن ذلك الطلب بسبب كبر سنه ومرضه[44]. وكان هذا الشيخ حريصا على نشر العلم وبثه بين سكان الزاوية، كما يتضح من رسالة أخرى وجهها إلى ابنه الذي كان مسافرا من أجل طلب العلم، حيث يلح عليه في تحصيل العلم والبحث عن فقيه يتولى التدريس بمسجد الزاوية[45]. ورغم ما قد توحي به هذه الوثيقة من تراجع في الجانب العلمي حيث تشير إلى قلة الطلبة بمسجد الزاوية وانعدام شيوخ العلم بها فإن طلبة العلم ظلوا يأمونها. وفي هذا السياق يلتمس أحد الطلبة من الشيخ العباس أن يأذن في الالتحاق بالزاوية من أجل الدراسة. يقول بصدد ذلك : «وأريد القراءة بمقامك هذا زاده الله عزا ورفعة...»[46]. وقد لا نجازف إن ظننا أنه لم يكن وحيدا في ذلك لأن الإشارات إلى وجود طلبة وفقهاء «مشارطين» بالزاوية تتكرر في رسائل أخرى. إلا أن الجانب العلمي قد اعتراه بعض التراجع في نهاية القرن التاسع العشر. فقد طاف الغجدامي زمن طلبه للعلم على عدة جهات في إينولتان

(41) م.س.ن، ص : 285 ـ 286.

(42) مثلا طلب أحدهم كتبا من الشيخ أحمد بن العباس، من بينها : التمهيد لابن عبد البر، الرسالة رقم 34، وأشهد الشيخ نفسه على المدعو المكي بن الحاج عبد الله الجمعاوي الذي استعار الربع الأول من الخرشي على المختصر، مما يدل على الحرص الشديد على كتب الزاوية...

(43) الرسالة رقم ع، انظر الملحق.

(44) بطاقة جوابية، على ظهر الرسالة ع.

(45) رسالة رقم ر.

(46) رسالة رقم 11.

والسراغنة وأيت عتاب وهنتيفة وأيت ماحضن، لكنه لم يعرج على تانغملت[47]. ولما ذكر شيوخ العلم المعروفين في تلك الجهات لم يشر إلى أهل هذه الزاوية[48]؛ الأمر الذي قد ينبيء عن تراجع الجانب العلمي فيها. ومهما يكن من أمر فإن تانغملت ظلت مركزا ينشر العلم ويرعى المدرسين والطلبة ؛ الشيء الذي ساعد على الإسهام في ترسيخ اللغة العربية وتعميق معرفة الناس بشؤون دينهم.

ب) **دورها الديني** : أشرنا إلى أن تانغملت تقع في منطقة نائية، بعيدة عن الحواضر العلمية. ومن هنا لاشك في أن معرفة الناس بدينهم — في تلك الجهات — كان يكتنفها كثير من اللبس، بل والتحريف أحيانا. لذلك اضطلعت الزاوية — منذ بدء أمرها — بدور ديني بالغ الأهمية، تجلى في العمل على تعميق تعاليم الدين الإسلامي، بل والدعوة إلى الحفاظ على السنة ومحاربة البدع. ويطالعنا في تراجم شيوخها ما يفيد أنهم كانوا سدنة للشعائرالدينية[49]، ولا سيما بعد أن انخرط شيخها محمد ابن ابراهيم في سلك الطريقة الناصرية[50]. فقد أشارت المصادر إلى أنه اقتفى أثر الناصريين في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما ارتبط بذلك من رعاية للعلم وطلبته، وخاصة تعليم كتاب الله تعالى وبعض المتون المتعلقة بالعبادات والمعاملات. وفي عهد الشيخ محمد بن امحمد بن ابراهيم أصبحت الزاوية مركزا لتصحيح العقيدة وحمل الناس على ممارسة شعائر دينهم بناء على معرفة علمية متينة. وقد تمت الإشارة في أن الشيخ المذكور كان ملتزما بتدريس العلوم طيلة حياته[51]. وعقد ابنه من بعده مجالس منتظمة لتدريس التفسير والحديث[52]؛ مما كان له — بدون شك — انعكاس إيجابي على الحياة الدينية بصفة عامة. هذا علاوة على ما كان شيوخ تانغملت يقومون به في ميدان تلقين الأذكار لأتباعهم ومريديهم، وهي أذكار لم تكن بعيدة عن المأثور. وبذلك جمعت الزاوية بين العلم والتصوف، الأمر الذي جعلها تضطلع بتربية المجتمع وتأطيره.

(47) الغجدامي : **التسلي**... 33.

(48) **م.س.ن**، ص : 36 و67.

(49) الدرة الجليلة، **مصدر سابق**، ص : 277 — 286.

(50) **م.س.ن** : 278.

(51) **م.س.ن** : 280.

(52) **م.س.ن**: 282.

جـ) **دورها الاجتماعي** : تأسست زاوية تانغملت منذ بدء أمرها على إطعام الطعام وإرفاق الناس ولا سيما في أثناء المجاعات، حتى عد أحد شيوخها ذلك من باب الغزو(53). ولاشك في أن لقضية جلب التمر من درعة وتوزيعه على الناس زمن المسغبة وغرس شجر اللوز، وصنع الحساء من ثمره لإطعام الجياع، أكثر من دلالة في هذا المقام(54).وفي هذا السياق تشير وثيقة عدلية إلى الكرم الذي تميزت به تانغملت في عهد الشيخ عبد العزيز بن موسى البوكمازي. ومما جاء فيها : «وباب دارهم [مفتوح] للطعام من جاءهم يأكل ويشرب لوجه الله...». ومن ثم صارت الزاوية مركز استقطاب فأصبح يتوافد عليها المعوزون والمنقطعون وأبناء السبيل. إن مثل تلك المبادرات قد تعيد الطمأنينة إلى النفوس وتستميل مزيدا من الأتباع، وتدعم ــ بالتالي ــ مكانة الزاوية وسط المجتمع. وهكذا قصدها سكان تلك الجهات وقدموا إلى شيخها الهبات والصدقات من زروع ومواشي وغلال وغيرها، الأمر الذي جعله مثلا في نظر البعض «كثير العطاء للإخوان والشرفاء وأولاد الأشياخ وذوي الحاجات»، حتى كان «يعطي البقر والبغال والزروع والزيت والكسوة وغير ذلك»(55)؛ بل كان بعض الغارمين يقصده من أجل الاقتراض أو تسديد الدين. وهذا ما أهله لأن يتدخل بين السكان من أجل التحكيم في النزاعات والوساطة لعقد الصلح، فاستعمل نفوذه لخفارة المسافرين وتأمين السبل. وتحفل وثائق الزاوية بالأمثلة المتنوعة، منها :

1) كتب المدعو محمد الكبير بن يوسف ــ وهو من موظفي المخزن ــ إلى الشيخ محمد بن امحمد التانغملتي يستحثه على التدخل لدى فرقة أيت أحمد «حتى يدفعوا ما نابهم من خدمة السلطان». وفوض إليه في أن يكون الدفع على يده أو على يد من يعينه. ويضيف أن الفرقة المذكورة إذا سددت ما نابها قد ينحسم النزاع بينها وبين جيرانها من القبائل(56).

2) وجهت إلى الشيخ نفسه جماعة من الناس رسالة تلتمس منه أن يتوسط

(53) م.س.ن : 305.

(54) م.س.ن : 306.

(55) م.س.ن : 278.

(56) وثيقة رقم أ، انظر الملحق.

لدى أيت مصاض الذين كانوا قد اقترضوا مالا من الجماعة المذكورة ورفضوا تسديد ديونهم حتى كاد الأمر أن يؤدي إلى النزاع بين الجانبين. بل إن أيت مصاض قد حاولوا محاصرة أولئك الناس وضيقوا عليهم كما يفهم من هذه الفقرة على لسانهم : «فإن شئت أن تتحزم معنا وتعزم [كذا] بنا فإنا قد قنطنا كثيرا وضاقت علينا الأرض بما رحبت، لأناقد توجه عقلنا وبالنا ومرادنا إلى وطننا لكثرة اشتياقنا إلى والدتنا وإخواننا وأقاربنا وأحبائنا هناك، فالله يجازيك بجميع خيراته أن ترد بالك إلينا ولا يعتريك الملل من جهتنا...»[57]. وبناء على ذلك فقد ألحوا على شيخ تانغملت أن يتوجه إلى القبيلة المذكورة لحملها على التسديد وإخلاء سبيل المحاصرين.

3) التمس المدعو عبد الله بن أحمد الهوزالي من الشيخ المذكور أن يتوسط لدى السلطان لإطلاق سراح إخوانه المسجونين بمدينة مراكش، لاسيما وأن «الوقت وقت نفع»؛ لعله يقصد إبان الحرث أو الحصاد أو جني المحاصيل، مما يجعل الحاجة إلى اليد العاملة أمرا ملحا[58]. هذا ناهيك عن التحكيم بين القبائل. ومثال ذلك تدخله لدى أيت تاكلا جيران الزاوية الذين كانوا يقومون أحيانا بنهب المسافرين وقطع الطرق في تلك الجهة[59]. ولم تقتصر وساطة شيوخ تانغملت على التحكيم والفصل بين القبائل والجماعات والأفراد، بل إن المخزن نفسه كان يلتمس تدخلاتهم. ومثال ذلك الجيلاني بن علي الدمناتي، عامل إينولتان، الذي وجه رسالة إلى العباس التانغملتي يخبره بأن القائد عبد الله أشطو قد كتب إليه في شأن فرقة أيت ابراهيم من قبيلة أيت بوولي، ليوجه العامل المذكور لهم «الأمان على يد مرابط تانغملت». ومما ورد في رسالته : «ليقدموا لحضرتنا على أن يستقيموا لخدمة المخزن فساعدنا في ذلك. ها الأمان عليهم يصلك». ورغم هذا الشرط فإن العامل يؤكد على أهمية وساطة الشيخ فيضيف : «فلابد بارك الله فيك كلمهم وأرشدهم للجادة التي فيها صلاحهم مع المخزن، لأن بقاءهم على انحرافه لا يفضي لهم بخير.» وقد تمادى شيخ الزاوية في تدخلاته حتى صار طرفا من المؤسسة المخزنية. فقد اقترح

---

(57) وثيقة رقم ب، انظر الملحق.

(58) وثيقة رقم جـ، انظر الملحق.

(59) وثيقة رقم هـ، انظر الملحق.

الشيخ أحمد ابن العباس على أحد كبار أعوان المخزن ـــ الجيلاني بن أحمد ـــ إعداد حركة يتدخل الشيخ فيها لضمان مساندة أيت تاكلا وأيت النصف مع أيت إينول لاستئصال شأفة «الفسَّادْ». إلا أن الجيلاني بن أحمد المذكور يستمهله ويعلق ذلك على مراجعة «الجانب العالي»[60]. وهكذا تمكننا هذه الأمثلة من استجلاء بعض ملامح الدور الاجتماعي الذي اضطلعت به زاوية تانغملت التي تقع في مجال كان المخزن فيه قليل الحضور. لذلك تدخل شيوخ الزاوية للتحكيم في النزاعات وتوسطوا بين القبائل، وأشرفوا على تحرير عقود الصلح. ناهيك عن أعمال الخفارة، وتأمين السبل، وبهذه الأعمال توفر الأمن للناس، وتيسرت لهم ظروف إحياء الأرض وتعميرها، فاتسعت نتيجة لذلك، حركة الاستقرار، وتبودلت الخيرات والسلع والأخبار. ومن ثم نستطيع أن نؤكد أن الزاوية تمكنت من إعادة التوازن الذي كثيرا ما يختل نتيجة الاضطرابات التي سادت تلك الجهات.

د) **دورها الاقتصادي** : لقد أشرنا فيما سبق إلى أن زاوية تانغملت كانت تتلقى الزيارات والهدايا من لدن أتباعها ومريديها منذ بدء أمرها وأن تلك الموارد كانت متنوعة مثل الزروع والمواشي والملبوسات وغيرها. الأمر الذي ساعد شيوخها على تأثيل الأملاك وتكديس الثروات ؛ كما أصبحت تملك العبيد. ولعل ذلك ما مكن شيوخها من تقديم المساعدات للناس أثناء الأزمات الدورية التي كانت تجتاح المنطقة.

في هذا الإطار يحدثنا الخليفتي عن بسط يد الشيخ محمد بن ابراهيم التانغملتي بالعطاء فيقول : «كان يعطي البقر والبغال والزروع والزيت والكسوة وغير ذلك»[61]. وتتعدد الوثائق التي ترشح بالمعلومات عن هذا الجانب؛ فنجد أحدهم يطلب من شيخ الزاوية أن يُمِدَّهُ بكبش ليعق لحفيدته[62]، ويلتمس القائد مبارك ابن الطاهر الرحماني من العباس التانغملتي أن يرسل إليه أخيادس (نوع من البرانس المصنوعة من شعر الماعز وبعض الصوف) «من عمل» [أيت] بوكماز[63]. بينما

(60) الرسالة رقم 37 وهي مؤرخة في 19 ربيع الثاني عام 1307، انظر الملحق.

(61) رسالة جوابية من الجيلاني بن أحمد إلى أحمد بن العباس، رقم 5، انظر الملحق.

(62) الدرة الجليلة، **مصدر سابق**، ص : 278.

(63) يتعلق الأمر بالمدعو محمد بن خي محمد الذي وجه طلبه إلى أحمد بن العباس، البطاقة رقم 4، انظر الملحق.

يستمهل المسمى أحماد نيت وعلا التمثلوني الشيخ أحمد بن العباس في تسديد دين. ويطلب منه أن يؤجل ذلك إلى حين خروج والده من السجن، ليتمكن من بيع فدان[64]. ويتودد المدعو إدريس بن المسناوي الشرقاوي إلى الشيخ محمد بن امحمد التانغملتي ليقضي عنه دينا حيث قال : «أن ترد عن عرضنا في قضاء دين ترتب علينا من قبل زواج وحل أجله...»[65]. كما نجد من يسأل الشيخ ما تيسر من الزيت، ومن يسأله شيئا من اللوز، ومن يطلب منه شعيرا وقمحا ودراهم وعسلا لمؤنة مريض، بل وبهيمة للركوب. ورغم التراجع في النفوذ الذي عرفته زاوية تانغملت، بسبب تعامل شيوخها مع بعض الشخصيات المخزنية إبان الحماية، فإن مواردها ما فتئت تتسع. وحسب المرء للتدليل على ما قيل، أن يقوم بزيارة إلى الزاوية خلال شهور غشت وشتنبر وأكتوبر، أي بعد جمع كثير من محاصيل السنة، ليرى عينة أحمال الزروع والقطاني ورؤوس الأغنام والماعز، ناهيك عن العسل والصوف والملابس والنقود، التي تقدم للشيخ، تحملها وفود من قبائل بوكماز ومكونة وولتانة وأيت مصاض وأيت عباس وأيت عتاب وهنتيفة وغيرها. كما تملك الزاوية بالمنطقة أشجار الزيتون التي تعد بالمئين، حتى إن مطحنة الزيت تشتغل أكثر من أربعة أشهر في السنة لفائدتها. وتبعا لذلك فهي تملك أغلبية مياه السقي، بالإضافة إلى الأراضي والبساتين في وادي أمرصيد وأوزوض وغيرهما. وبناء على ما ذكر فإن زاوية تانغملت قد أوتيت تراكما في الثراء، وصار شيوخها أغنياء في منطقتهم، فأضحت مركزا لتجميع الثروة وإعادة توزيعها. لكن ذلك الثراء قد يجعلها تتحول في يوم من الأيام إلى جهاز طفيلي إن لم يتعزز بالأدوار الاجتماعية والعلمية المبررة لوجودها واستمرارها.

هـ) **دورها السياسي** : لقد أهل تانغملت نفوذها الديني والاجتماعي والاقتصادي لأن تضطلع بدور سياسي بالغ الأهمية في تلك الجهات. وقد لفتت انتباه المخزن منذ عهد السلطان المولى إسماعيل. فمن خلال الوثيقة العدلية المؤرخة في حادي عشر رمضان سنة **1679/1090** والمشار إليها سابقا، نجد الشيخ محمد بن

(64) رسالتان وجههما القائد المذكور إلى شيخ الزاوية العباس التانغملتي، الأولى مؤرخة في 5 ذي الحجة 1308، والثانية في 25 ربيع الأول 1309.

(65) البطاقة رقم 6، انظر الملحق.

عبد العزيز بن موسى التانغملتي يتبرأ من الخوض في شؤون السياسة. ومما جاء فيها : «وبينهم وبين الفضول ما بين السماء والأرض...». لعل المخزن قد تشكك في نوايا تلك الزاوية نتيجة ما اجتمع حولها من مريدين وأبتاع. إذ من غير المستبعد بالنسبة إليه أن تتكرر تجربة الدلائيين، لا سيما وأن موقعها ملائم لذلك. ومن ثم فمن المحتمل أنه قد استفسر شيخها، الذي لم يجد بدا من الإدلاء بالتبرئة المذكورة، على يد العدول. وبعد ذلك يبدو أن شيوخ تانغملت قد استمروا في علاقاتهم الودية مع أعضاء المخزن المحليين والجهوين. وأحيانا مع المركز أيضا، ولتوضيح ذلك نسوق بعض الأمثلة منها :

1) التمس ممثل المخزن بالمنطقة حدو بن محمد أوراغ من الشيخ أحمد بن العباس التانغملتي أن يتدخل لدى أشياخ أيت إنول «لدفع ما نابهم في خدمة السلطان...»[66] وبمجرد توصله بتلك الرسالة فرض على أولئك الشيوخ ثلاث بسيطات لكل شيخ[67].

2) تشير وثيقة مؤرخة في تاسع عشر ربيع الثاني سنة 1890/1307 إلى أن الشيخ العباس التانغملتي قد توسط بين أيت ابراهيم وعال اينولتان الجيلاني الدمناتي الذي وجه إليهم «الأمان» على يد شيخ الزاوية. بل لقد طلب العامل المخزني من الشيخ بذل المزيد من المساعي الحميدة، قائلا : «ها الأمان عليهم يصلك فلابد بارك الله فيك كلمهم، وأرشدهم للجادة التي فيها صلاحهم مع المخزن، لأن بقاءهم على انحرافه لا يفضي لهم بخير»[68]. وبعد ذلك بأربع سنين نجد العامل نفسه قد استحرم بدوره بزاوية تانغملت؛ خلال ثورة إينولتان، على إثر وفاة السلطان مولاي الحسن. يشير الغجدامي إلى أنه مكث بتانغملت مدة، حتى انفجرت الأزمة[69]. ولعل هذا يفضي بنا إلى الاعتقاد بأن الصلات بين الزاوية والمخزن كانت وثيقة.

3) لم تقتصر العلاقات بين الزاوية والمخزن على مستوى العامل، بل تجاوزت

---

(66) الرسالة رقم د، انظر الملحق.

(67) رسالة رقم 13 وجه وظهر، انظر الملحق.

(68) الرسالة رقم 37، انظر الملحق.

(69) الغجدامي : **التسلي**... 55 — 66.

ذلك إلى السلطان. فقد وجه مولاي عبد العزيز، بدوره، رسالة إلى الشيخ أحمد ابن العباس، في ثامن عشر رجب سنة 1895/1312، يأمره بالتوسط بين عامل إينولتان وإيالته، فيقول : «فنامرك أن تزيد على عملك حتى يتم صلحهم معه، ويزول ما بينهم وبينه من التنافر ويحصل الائتلاف، وبذلك تزيد عندنا حظوة...»[70]. وهكذا يظهر أن الزاوية عمدت إلى تسخير نفوذها لخدمة المخزن فساهمت في تمهيد القبائل، وحمل بعضها على آداء ما وظفه المخزن عليها. وبالمقابل أصبحت الزاوية تتلقى ظهائر التوقير والاحترام من السلطان. لكن تلك الظهائر كانت بمثابة الأوصال التي تشهد على مصادرة ما كانت الزاوية تتمع به من نفوذ معنوي في محيطها.

4) لما دخل أحمد الهيبة إلى مدينة مراكش، بعث برسالة إلى أحمد بن العباس التانغملتي يأمره بالتدخل لدى القائد صالح أوراغ لاستمالته إلى جانبه؛ فخاطبه قائلا : «فنحبك تتكلم معه وتعظه وتحرضه على التمسك بدينه وشد عضد أهله... فاسع في ذلك وفي غيره من مصالح المسلمين، ولا نحتاج إلى التأكيد عليك في ذلك». ويبدو أن الهيبة كان يعلم مكانة التانغملتي في تلك المنطقة، فيشير إلى ذلك بقوله : «ونحن اتكلنا مصالح تلك الجهة عليك، فكن عند الظن بك وقف جهدك...»[71].

5) وبعدما احتل الفرنسيون المدينة المذكورة، وجه نائب الكولونيل ما نجان إلى شيخ تانغملت رسالة يستحثه على الانضمام إلى جانب المحتلين. نتبين من هذه الرسالة أن الشيخ رغم أنه رفض التعامل مع الفرنسيين، متعذرا بأنه مجرد مرابط، لا دخل «له في الأمور سوى أمور الديانة»، فإن الضابط الفرنسي ما فتيء يلح عليه، لأنه يقدر مكانة الزاوية وتأثيرها في المجتمع. ونلمس من ذلك من قوله من الرسالة نفسها : «لكن نعرف لك اليد والكلمة في بلاد هنتيفة وأيت مصاض وأيت عتاب...». وبعد ما ذكره بفحوى بعض بنود معاهدة الحماية، لم يخف رغبته في استعمال نفوذه من أجل تطويع القبائل، فيقول : «وعلى هذا نحبك تعيننا على هذا الأمر...» فبسبب هذا أردنا معك المصارفة لأجل كلمتك نافذة في جميع

(70) رسالة سلطانية، انظر الملحق.

(71) رسالة من أحمد الهيبة إلى شيخ تانغملت، انظر الملحق.

تلك النواحي، وتقدر توجد إلينا تلك البلاد حتى ندخلوا إليها...»، أي أن السلطات الفرنسية. كانت تسعى إلى إخضاع القبائل بدون تكاليف باهضة. وهو أمر ينسجم تماما مع سياسة «التهدئة». وفي هذا السياق يخاطبه قائلا : «ونحبوا الدخول إليها دخول الأخ عند أخيه من غير بكاء ولا إهراق دم، وتكون ملاقاتنا معكم بالفرح والسرور...». وفي مقابل ذلك يعده ويمنيه بالبذل والعطاء فيقول : «وإنما أتكلم مع أحد الرجال ذي عقل وفطنة وسياسة وخيارة، الذي ستكون له مكافأة على خدمته...»[72]. ونشير بصفة عرضية إلى أن شيخ تانغملت قد سلك مسلك الحزم، إذ التزم الحياد في الحالتين معا : إزاء طلب الهيبة وإزاء عروض السلطات الفرنسية. إلا أنه ما لبث أن غير موقفه حين بدا له تفوق الغزاة، فأصبح مضطرا إلى التعامل مع ممثلي المخزن الجديد ؛ كما يتجلى ذلك من رسالة بعث بها إليه القائد عبد الله أوشطو يدعوه إلى القدوم عنده من أجل الاستجمام، وتفقد القبيلة لجمع «الزيارات»، ثم يلوح إليه بالتدخل لدى قبيلة أيت عباس التي «ماتزال خارجة عن الطاعة»[73]، محاولا استعمال نفوذه. وبذلك اندرجت زاوية تانغملت في سياق جديد عرف شيوخها كيف يتفاعلون معه.

خاتمـــة :

هكذا انطلقت تانغملت من زاوية بسيطة لتصبح في ظرف وجيز قطبا جاذبا في ذلك الوسط القبلي الجبلي. فاستطاعت التخفيف من حدة التوتر الذي كان يسود تلك الجهة، سواء فيما بين الأفراد أو الجماعات، أو ما بين هؤلاء وبين المخزن. كما تحملت ــ في بعض الظروف ــ هموم المجتمع، وعبرت عن مطامحه وآلامه. وعملت على تأطير السكان عن طريق ترسيخ التعاليم الإسلامية، أو تشذيبها مما علق بها من محدثات، وتعميق اللغة العربية. ونتج عن وساطاتها وتحكيمها بين السكان توفر الأمن، الشيء الذي دعم حركة الاستقرار، وإحياء الأراضي. لكنها حين توسطت بين المخزن وأولئك السكان، صارت «قطعة من الآلة المخزنية»، فأسهمت بدورها في عمليات التطويع ؛ سواء قبيل الحماية أو

(72) رسالة من نائب الكولونيل مانجان إلى أحمد العباس، انظر الملحق.

(73) الرسالة مؤرخة في 19 ربيع الثاني 1915/1333، انظر الملحق.

بعدها. وبذلك خولها نفوذها الديني والاجتماعي والاقتصادي أن تضطلع بدور سياسي لا يستهان به. وفي نهاية المطاف يتراجع المقدس ــ وهو بمثابة رأس مال الزاوية ــ ليتراجع معه المعنوي ؛ فتتحول المؤسسة ككل إلى جهاز محنط يغلب عليه الطابع الاحتفالي. إلا أن أمرا مهما يظل شاهدا على فاعليتها، ويتجلى ذلك في خزانتها العلمية التي استمرت حافلة بالمصنفات العلمية. فقد أحصى القاضي عبد الرحمن بن منصور التنيفي حوالي ألف مخطوط سنة 1957، ثم انخفض هذا العدد إلى حوالي ثمانمائة في بداية السبعينات. وما يزال القسط الأوفر من هذا العدد حبيسا في صناديق خشبية بإحدى غرف الطابق العلوي من الزاوية، حيث تنتظر اليوم الذي يتم الإفراج عنها. فهل من منقذ لهذا التراث ؟

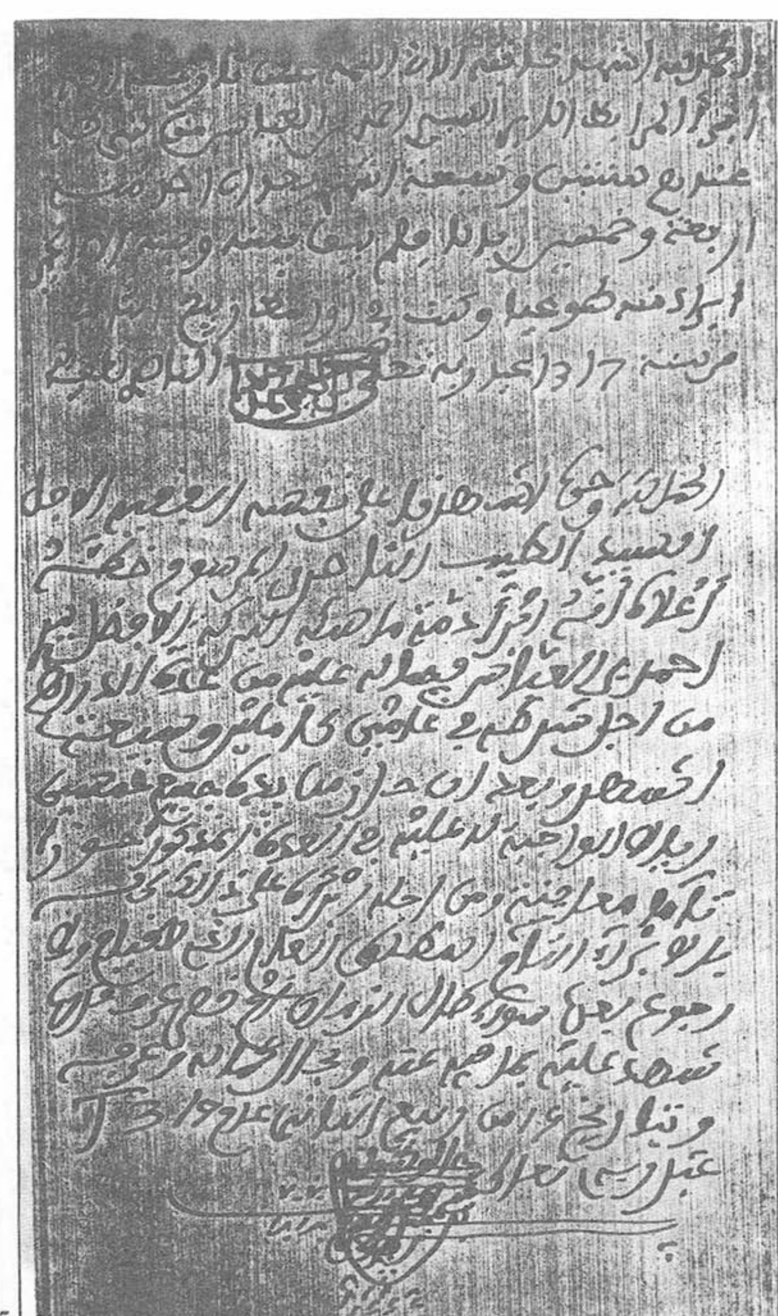
بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه

الحمد لله وحده اشترى المرابط الخير البركة الفقيه
السيد محمد بن الشيخ بن محمد التشغيتي لنفسه ولأخيه
السيد العباس بن محمد [illegible] وأخيهما الأبر
السيد عبد الرحمان بن محمد ولابن أخيهم الفقيه السيد
محمد بن الحبيب [illegible] في الثلث والثمن [illegible]
في الثلث والثمن من البائع [illegible] محمد بن محمد بن حتو
[illegible] الحصة التي [illegible] من [illegible]
[illegible] البيع [illegible]
وكل ذلك من [illegible] المذكور [illegible] ذلك [illegible]
وكذلك [illegible] البائع المذكور جميع [illegible]
[illegible] وما اشتملت عليه من [illegible]
وبقي [illegible] مع [illegible] المذكورة من
[illegible] وكذلك [illegible]
[illegible] اشتراه [illegible]
بثمن قدره [illegible] خمسون مثقالا [illegible]
[illegible] قبض البائع المذكور الثمن المذكور [illegible]
[illegible] من درك البيع [illegible]
[illegible] وعلى [illegible]
ذلك [illegible] شهد [illegible]
من [illegible] البائع [illegible] المشتري [illegible]
[illegible] عام [illegible]
وستين [illegible] والف [illegible]

[illegible]

[illegible] ١٢ [illegible]



35



الحمد لله

حبيب روحنا وإنسان عيننا [illegible]

[illegible]

نصره الله وجعله ... ان الله يعلي مولانا احمد بن عبد الله

(د)

الحسبة الذي ارتقى في مدارج [illegible] والمناقب حتى [illegible]
الى سماء [illegible] بالصفات [illegible] وركن السيادة [illegible] التقوى
و[illegible] الذي لا [illegible] الا [illegible]
هذا ولا غرو انه [illegible] اليوم الموفق الذي [illegible]
وامنهم من [illegible] والمغث [illegible] جميع اهل [illegible]
به [illegible] ذلك [illegible] البركة [illegible]
الله وبركاته [illegible]
[illegible] الاجور [illegible] كثيرة وذلك [illegible]
[illegible] علينا [illegible]
عنا [illegible] لا [illegible] عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم [illegible] المومن [illegible] على [illegible]
[illegible] الا [illegible]
واجب علينا [illegible] قال صلى الله عليه وسلم [illegible]
[illegible]
[illegible] والحسن
كما احسن الله اليك وافصح [illegible] الله
العظيم [illegible] الكريم [illegible]
[illegible] العزيز [illegible]

الحمد لله
اللهم كما لطفت بلطفك دون اللطفاء وعلوت
بعظمتك دون العظماء، وعلمت ما تحت ارضك
كعلمك بما فوق عرشك وكانت وساوس الصدور
كالعلانية عندك وعلانية القول كالسر في علمك
وانقاد كل شيء لعظمتك وخضع كل ذي سلطان
لسلطانك وصار امر الدنيا والآخرة بيدك
ان تجعل لي من كل هم وغم فرجا ومن كل ضيق
مخرجا اللهم ان عفوك عن ذنوبي وتجاوزك
عن قبيح عملي وخطيئتي اطمعني ان اسالك
ما لا استوجبه [illegible]
ما قصرت فيه ادعوك آمنا واسالك مستأنسا
فانك انت المحسن الي وانا المسيء الى نفسي
فيما بيني وبينك تتودد الي بالنعم واتبغض
اليك بالمعاصي ولكن الثقة بك حملتني
على الجرأة عليك فجد بفضلك واحسانك علي انك
[illegible] الله [illegible]
من يشاء وهو القوي العزيز [illegible]
يا خبير [illegible]

الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله

(ب)

الى الفقيه العلامة بالله العقيد العلامة العالم
سيدي محمد بن محمد سلام الله عليك والرحمة
والبركة على تمام النعم ودوام العافية وبعد
يا سيدي يا محمد الحبيب الله واصلي على نبيه محمد
صلى الله عليه وسلم واوكد عليك وانك [illegible]
بين يديك أن تتفق معنا ولا تمل من هذا الامر
الذي ضاقت منه صدورنا وتوترت منه [illegible]
فسوكم انا فرحتني [illegible] الى [illegible] نجتمع [illegible]
[illegible] كانا عند [illegible] وزادنا
هنالك وعزمه على هذا [illegible]
[illegible] ورجع الامر [illegible]

ان تنجح معنا وتنجح [illegible] فرفقتنا كثيرا وضا
[illegible] عشنا الامر [illegible] نا فر توجد عندنا
وبلادنا [illegible] لكن [illegible] اشتياقنا الى والدنا
واخواننا واقاربنا واحبابنا هنا [illegible] بعا
زيلتنا بجميع خير [illegible] اتينا وايعنز يك
[illegible] من جهتنا [illegible] تعتبك ولا
نغش كذا في هذا الامر وفي هذا [illegible] حتى
[illegible] كثيرا [illegible] ولم نغدر به شيئا بل ن
[illegible] ان تعطف علينا [illegible] معنا
بالله [illegible] خيرا وان شئت ان [illegible]
[illegible] فهذا ما [illegible]
الله والسلام

ج

بسم الله الرحمن الرحيم (ج) وصلى الله على سيدنا محمد وآله

المكانة التي حبتها العناية العلوية الحب الشديد

واتشهد بخواصها الامراء الامجاد والرؤساء [illegible]

الامجاد والاصالة التي نعتقد بصدق حبها وودادها

في كل [illegible] مكانة [illegible] والدنا وشيخنا

الفقيه الاجل النزيه الاكمل ابا عبد الله السيد محمد

بن محمد واولاد اعمامك واهل [illegible] احمد الله [illegible]

[illegible] ومن كل ما [illegible] سلام عليكم

ورحمة الله وبركاته كيف انتم وكيف [illegible] اليكم

اما بعد [illegible] علمكم [illegible]

[illegible] وقت [illegible] السلطان [illegible] هذا

الوقت وقت [illegible] كما ذكرت والان [illegible] ان شاء الله

على الله تعالى يجعل قدومكم مباركا علينا مسعودا من كل

جهة نرجو الله تعالى ان يجازيكم علينا باجازي اهل بيت

نبيه المصطفى وان [illegible]

[illegible] والمعتقد [illegible] التوفيق [illegible]

[illegible] ان كل ما [illegible]

[illegible] من خيط العنكبوت لا [illegible]

[illegible] الموروثة الواضحة [illegible] الحمد لله [illegible]

[illegible]

(د)

بسم الله الرحمن الرحيم

الاحب في الله [illegible]

سيدي محمد بن محمد [illegible] السلام عليك

والرحمة والبركة من بعد فانك انت [illegible]

[illegible] عليك [illegible]

ان [illegible]

[illegible]

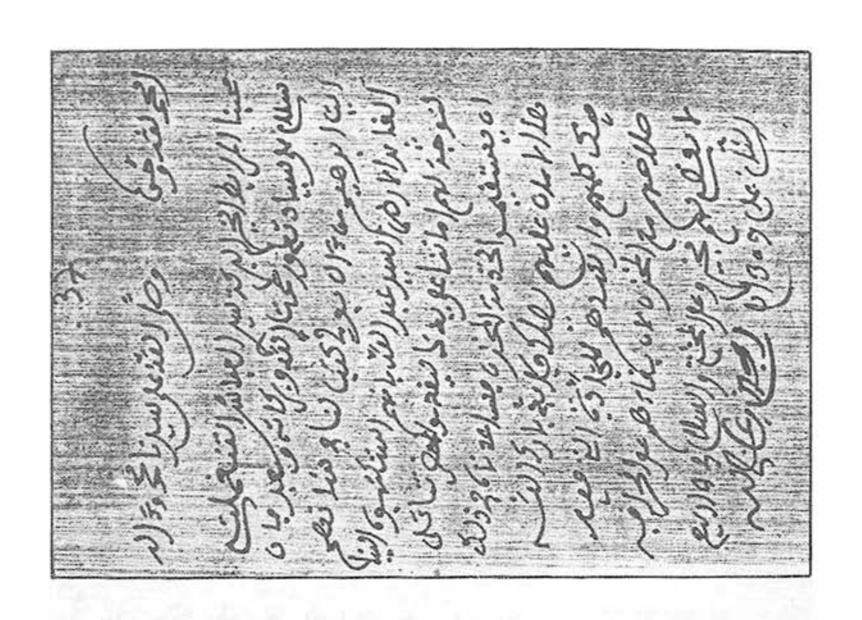
[illegible]

على يد [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]





الحمد لله

حفظ الله بمنه المقام العالي بالله الواقف على حد وحد
الله البركة العظمى الشيخ احمد بن سيدي العباس
اعلى الله مقامكم بمنه وسلام على سيادتكم ورحمة
الله وبركاته وبعد تواصلني بارك الله فيك وفوقي مذكر
ورزقك العز والسر والستر والعناية والبركة حيث
ما كنت وتوجهت بجاه من له الجاه العظيم مولانا رسول
الله صلى الله عليه وسلم ان صبية زادت عندي والتي
وارد منك ان تسميها واحببتك لله ومحبة الله
تكون بعون بما يبشر الله وسهل من بهيمة
الغنم بارك الله فيك ببركة الاولين والاخرين امين
والسلام

محبك في الله محمد بن عمر محمد
المرحوم بعفو الله [illegible] امين

الحمد لله وحده

محبنا [illegible] الرضى [illegible] الاجل [illegible] سيدي محمد [illegible]
[illegible] وسلام عليكم ورحمة الله [illegible] مولانا
[illegible] وبعد [illegible] علينا [illegible] واستعنا
منه [illegible] وعلى خير [illegible] الله
على ذلك [illegible] تعالى ان [illegible] علينا [illegible]
[illegible] الجلالة [illegible]
[illegible] الزيارة [illegible] الله [illegible]
على ذلك [illegible] والعمل على [illegible]
[illegible]
[illegible]
على [illegible] النصف
[illegible]
[illegible]
[illegible] الشيخ [illegible]
[illegible] بجميع [illegible]
[illegible] والسلام
[illegible] احمد [illegible] الله

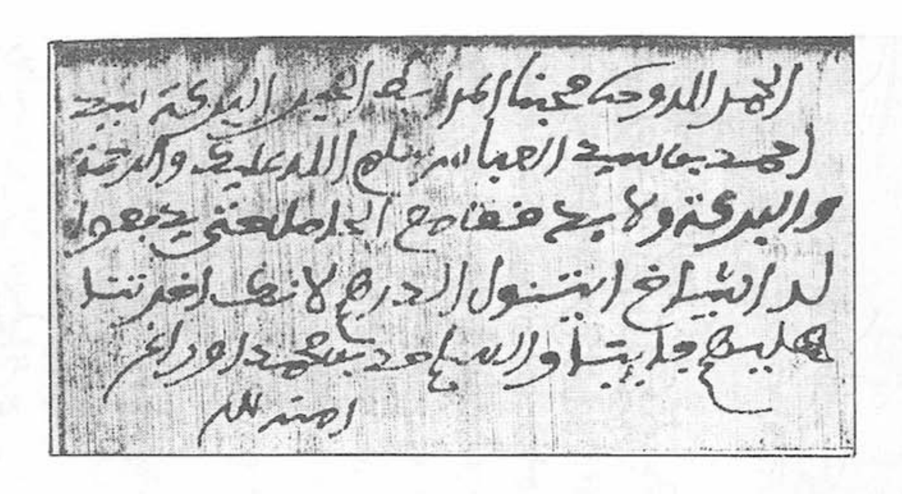
الحمد لله وحده — صلى الله على سيدنا محمد وآله

37

محبنا وابن مولانا الاعز الاود شيخ الرابطة البركة الخير سيدي
العباس التهامي امنك الله وسلام عليك ورحمة الله عن خير مولانا
نصره الله وبعد كتبنا لك السؤال عنك وعن كافة اخوانك
واهلك واولادك وتعلقنا تنا اخبارك الله بخير وان ساكنتم هنا
منجى بخير وعلى خير لله الحمد ولله المنة هذا وقد كتبنا لك غير
مامرة ولم يقع لنا جواب من عندك جعل الله المانع
خيرا او العجب منك بل كيف غفلت علينا في رد الجواب
هل ذلك من قلة الكاغيد فان كان من قلته فاعلمنا
نوجهه لك وما عندنا ما نعرفه الا انك وكيلنا لا نوجه
لنا احدا بل ان ابان الركوب لا سيما ابن الحاج وطال كل بر
بعجل لنا بتوجيهه عن ما وسلم لنا على اهلك واولادك
واخوانك كافة وعلى من هو بمجلسك السعيد ونحن بخير
وعلى خير لله الحمد ولله المنة ولا تنسانا من صالح الدعاء في وقته
واجابته وفي كل وقت وحين وعلى المحبة والسلام في 27 ربيع
النبوي عام 1301 مبارك بن الطاهر الرحلي وفقه الله

السؤال عليك ورحمة الله عن خير مولانا نصره الله وبعد فلا
تغفلك بالسؤال عنا فنحن بخير وعلى خير لله الحمد والله واراد ننا
شأن عند الطاهر والوارد جاء ما صنع عندنا اخبار ومن استفتنا
واهل مكاتبنا وان احتاج بكاء والله سميع رقيب ومطلع
وسلم لنا على اهلك واولادك كافة اخص منهم الولد وعلى من
هو بمجلسك السعيد واخبرنا عن حال اهل تاج المرحوم بالله
الشريف عبد الله الذي ناله كيف هم وهل بقى منهم فبل هذا الغير بنا
فيهم فلم نسمع بها نبراه تبين له ذلك من خدمة عندنا بمصر الذي
في بعض البلاد المهمة ما تم الى الوصول والله لقد كان لنا
لغرفتنا الشيخ بعضنا الاول اذ نعم صاحب الخزانة وبالفضل
فصار ابقاك الله فضلك ان توجه لنا الفقيه ذكر حمل بوجماز جيد
بياوا فضل منه حمل للسرير ليصلح لك ومن العهد والمحبة
والسلام نعم وسلك صالح الدعاء في كل وقت وحين لا تغفل
فلا تقصر فيها والسلام في 27 جمادى الحرام عام 1301

مبارك بن الطاهر الرحلي وفقه الله



الحمد لله وحده حبنا الحر الشيخ الخير البركة ابنه
احمد بن السيد العباس سلام الله عليكم والرحمة
والبركة وبعد فقد جاء الى اهل عني يبعدوا
لدار الشيخ ابنتول الدرج لانه اخبرتنا
هليكم على ابتاوالسالم محمد بن داود اغ
احمد الله

الحمد لله

احوانا الشيخ هنتسعدن كافة السلام عليكم ورحمة
الله وبعد فعرفنا امركم على ما تقدم من الحامل
ولم يظهر منكم شيء ولا اثر وعليه فها نحن وجهنا
حامله اخي السبرطاي نازلا عليكم بثلاثة يحمل سبعة
لكل شيخ حتى توجهوا الاثر ولا بد من غير تراخ
والسلام ح ١٣٠٥ ب فرور اهند

وفيه كعلايد

13

الحمد لله وحده

اخونا ... وسيدنا ... السيد احمد
... سلام الله عليكم مع الرحمة
والبركة ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... الاحبة والاشياخ

اخوك ... [illegible]
... زاوية ابن ... [illegible]

الحمد لله وحده

احبينا المرابط الخير وابن البركة
سيدي احمد بن سيدي العبلاوي سلام الله
عليك ورحمة الله وبركاته بوجود مولانا
نصره الله وبعد ... وصلنا كتابك
وفهمنا ما ذكرت ... [illegible]
... ابن موسى ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
الشيلال ... [illegible]
وعلى الاحبة والسلام
... [illegible]

الحمد لله

ولدنا ... [illegible]
بالله تعالى مفتاح الحاجات ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... وعلى ... والسلام



(*) فنأمرك أن تزيد على عملك حتى يتم صلحهم معه ويزول ما بينهم.

الحمد لله وحده [illegible] وصلى الله على [illegible]

محبنا الأعز الأرضى الفقيه الأجل السيد أحمد بن العجلان [illegible] أمنك الله [illegible] سلام
عليك ورحمة الله وبركاته أما بعد فلم نزل نسأل عن أحوالك ونتطلع ما لك [illegible]
من خير وفوقك ما للناس من الاعتقاد في جانبك والتعيين بما يليق بك ونعم ذلك للمسلمين
وقد كتبنا لك قبل فتأخر عنا جوابك فعسى المانع خيرا أو قد بلغنا عن [illegible]
[illegible] من أوراق من الفقيه [illegible] ولا تخبر بجانبه لأنه من أهل [illegible]
والدنيا المعرفين رضي الله عنه فلا نطمع ولا نحب له إلا تمام الإيمان ونصر الإسلام
فنحب نتكلم معه ونعظه ونحرض على التمسك بدينه وشرع نبيه [illegible]
ولا يليق به إلا العمل للآخرة وإعانة المسلمين فإنه في ذلك [illegible] من مصالح
المسلمين ولا نحتاج إلى الإكثار عليك في ذلك ونحن [illegible] مصالح تلك الجهة عليك
[illegible] وتغيب عنا خبرها أعانك الله ووفقك والسلام

في 24 جمادى الأولى عام 1331

الحمد لله وحده

من جناب سعادة السيد الكرونيل سانج نايب السيد الكرونيل مانجان الحاكم الكبير بمراكش
ونوجه اليها وفقه الله الى جناب المكرم السيد احمد العبادي شيخ زاوية تنانملت بعد
الكلام التام وبلغني بعد ما كنت طلبت المهادنة معنا اجبتني مع الغير بانكم لم تكونوا
عند الخلطة لاجل المكاتبة معي ومع الدولة الافرنساوية ووجهت ايضا انما انا رجل
مرابط ولا مدخل لي في الامور سوى امور الديانة وعليه فهذا الامر ليس بخاف على
كل من له الراي والكلمة في بلاد السيبة وذات مكاط وذات عتاب ولا يخفاك
ان الدولة الافرنساوية جرى الاتفاق بينها وبين المخزن بان تطلع في جميع البلدان الباقية
واذا اراد الله ان يعيننا فانا نستفتح من البلاد كم ونجمعوا الذين دخلوا اليها وحول الاخ
عند اخيه من غير سلاح ولا اهراق دم وتكون مكافاتنا معكم بالفرح والسرور وعلى هذا
نحبك تعينا على هذا الامر غاية فبسبب هذا اردنا معك المهادنة لاجل كلمتك نافعة
في جميع تلك النواحي وتعف ونتوجه الينا تلك البلاد حتى نحلوا البلاد بالفرح وغاية
السرور مع اني لم اتكلم مع احد صاحب ادارة ولا خلطة وانما اتكلم مع احد الرجال
هو مفل وفطنة ودهاء وسياسة وخبرا لان الذي تتكون له مكافاة له على خدمته ان شاء
الله والسلام في ... رجب الفرد عام 1331

RÉGION DE MARRAKECH
le colonel
commandant

الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

دامت بالله العناية المتواترة والسعادة الفائقة لمولانا الأجل الأفضل الأكمل في جانب الله
بجاه الصلاح وفي الله سيادة سيدي الحاج التهامي [illegible] وعلى جنابكم الأرفع أزكى السلام التام
مع الرحمة والبركة يشملان المقام العالي أما بعد فقد وصلني كتابك السامي وخطابك الذي به أوجبت
منك الجواب عن وفاة المولى الشهير والقطب الكبير أبي المحاسن والمعالي سيدي أحمد بن العباس
أنه قد قضى نحبه وأجاب داعي ربه فعظم الله أجرنا وأجركم فيه وألهمكم الصبر الجميل والثواب الجزيل
وخلده في جنات النعيم في حضرة الملك الديان بجاه النبي العدنان وإني نعزيكم فيه وقد
تأسفنا على فقدانه وفوته لوجود مصيبته إذ هي مصيبة لعظم من مصيبة [illegible] وقد
كان لنا سلفا ونحن له خلفا فلا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم وإنا نسأل الله أن تكونوا
خلفاء من بعده وجعل البركة الشاملة في عقبكم والسلام في [illegible] ربيع عام 1350

خديم أهل الله
سيدي ابراهيم وفقه الله

تسرب نفوذ الزاوية الناصرية إلى الريف خلال القرن التاسع عشر

عبد الرحمان الطيبي

بمناسبة تكريم أستاذنا الجليل إبراهيم حركات أهدي له هذه المساهمة المتواضعة كعربون للاحترام والتقدير.

وأود في البداية قبل التحدث عن ظروف تسرب نفوذ الزاوية الناصرية إلى الريف أن أشير إلى حركة التصوف بهذه المنطقة، كمدخل لهذه الدراسة، ثم الإجابة على الاشكالية التالية : كيف تم تسرب الناصرية إلى الريف وماهي القبائل التي احتضنت أوراد الطريقة وبالتالي علاقة هذه الزوايا بالمخزن.

1 ــ التصوف بالريف :

من المعلوم أن منطقة الريف في نطاق الحدود الجغرافية المتعارف عليها تاريخيا[1] كانت سباقة إلى احتضان حركة التصوف وتأسيس الرباطات الدينية في انتظار ظهور الزوايا. وأول هذه الرباطات نجدها في جبال تمسمان التي ظهر بها المتصوف أبو داود[2] مؤسس رابطة تغلال[3] ومستورد طريقة أبي مدين

---

(1) انظر : عبد الرحمان الطيبي : **المجتمع بمنطقة الريف قبل الحماية**، د.د.ع 1993، الجزء الأول.

(2) هو أبو داود مزاحم بن علي بن جعفر بن سليمان بن علي بن أبي عزيز بن أبي حوبيل بن ورتد بن يصليتن من النطوي. البادسي عبد الحق، «المقصد الشريف في ذكر صلحاء الريف»، تحقيق اعراب.

(3) تقع تغلال على ارتفاع 66م فوق سطح البحر بساحل قبيلة تمسمان بجوار مدشر آيت بوجبار. مصلحة الخرائط الطبوغرافية، مقياس 1/100.000، الرباط، 1972.

الشافعي، فإلى هذا الشخص يرجع الفضل في إشعاع الحركة الدينية منذ النصف الثاني من القرن 6هـ / 12م على العهد الموحدي ليستمر خلال العهد المريني.

ولم يقتصر هذا الاشعاع الديني على جبال تمسمان فحسب، بل تجاوزه إلى القبائل المجاورة. ونجد أول هذا التأثير الديني في تلمذة الحاج حسون الادورني[4] على أبي داود الذي قام بنفس دور شيخه بجبال بقيوة، حيث تمكن من تركيز نفوذه الديني بتأسيس زاوية بقرية أدوز[5] التي أصبحت المركز الأساسي لتلقين التربية الدينية، وتمكن تلامذة الحاج حسون وخلفاؤه من رعاية الحركة الدينية بالقبيلة وتأسيس فروع لها بجهات بقيوة خاصة بالهضبة المحيطة بمرسى بوسكور التي توجد بها رابطة تدعى أم أيمن (للا ميمونة)[6] والتي ظلت محطة بقيوة الدينية خلال القرنين 6هـ و7هـ 12 و13م. وهناك بعض الأسماء التي كان لها نفس الدور بقبائل بني كميل وبني بوفراح منذ بداية القرن 7هـ / 13م [7].

وتجدر الإشارة إلى أن النفوذ الديني لم يقتصر على بوادي الريف فحسب، بل نجد أن مدينة بادس قد قامت بدور مهم في تنشيط الحركة الصوفية منذ بداية القرن 7هـ / 13م. حسبما هو مستخلص من العناصر التي كانت تقطن بالمدينة في تلك الفترة ويمكن التأكد من هذا حينما نتتبع مراحل تطور المدينة والتعرف على أهم الشخصيات الوافدة عليها من مختلف المناطق خاصة من الأندلس، وبهذا تكون مدينة بادس مركزاً آخر كان له دوره في تمتين أسس الحركة الدينية ما بين القرن 7هـ و13هـ / 13 و16م. أي حينما احتلت المدينة وجزيرتها من طرف الإسبان سنة 1508م.

ولابد من الإشارة إلى الشهرة التي نالها بعض أقطابها من رجال الدين

---

(4) عن ترجمة الحاج حسون، انظر : أبي الحسن علي المراكشي، «**كشف النقاب في مناقب الشيخ الاواب الحاج حسون**»، مخطوط خاص، بدون تاريخ.

(5) أدوز قرية تقع بقبيلة بقيوة بجوار سوق الأحد المعروف في المنطقة.

(6) البادسي، المقصد، **مصدر سابق**، ص 92.

(7) من تلامذة أبي داود الذين قاموا بنشر طريقته في القبائل المجاورة نذكر منهم : مركاب ابن عيسى البلندي وإسماعيل ابن سيد الناس البطوبي ومحمد بن دوناس، البادسي، «**المقصد**» ص 56.

والتصوف أمثال أبي يعقوب البادسي قطب الحركة الدينية بالريف[8].

وإذا تتبعنا عبد الحق البادسي صاحب المقصد ومحمد الأوربي[9] صاحب مناقب أبي يعقوب البادسي نصادف قائمة طويلة من رجال التصوف الذين كان لهم باع طويل في تنشيط الحركة الدينية برابطة بادس المعروفة برابطة البحر[10] فهذه الحركة هي التي كانت راسخة بقبائل ساحل الريف الأوسط وباقي القبائل الريفية خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

ويمكن القول إن التصوف الريفي هو وليد ما تركه أقطاب التصوف المعروفون في الريف، بمختلف مشاربه وأصوله، إذ تأصلت سماته خلال حياة القطب وتم تعميقها على يد الأتباع من الطلبة والمريدين والفقراء أو الإخوان مع توالي العصور، ورغم ارتباط التصوف الريفي بالتصوف الإسلامي عامة والمغرب خاصّة، فإن هناك بعض المميزات الخاصة بالحركة الصوفية في الريف.

وإذا حاولنا استخراج سماتها الأساسية ومميزاتها ينبغي لنا النظر بإمعان إلى ما سجله عبد الحق البادسي عن صلحائه وما أمكن الاطلاع عليه فيما أورده عيسى ابن محمد البطوئي[11] كما يجب الالتفات إلى التراجم المتناثرة في كتاب التشوف لابن الزيات[12] ونظيف إلى ذلك كلما تمكن لنا جمعه من الوثائق الخاصة بشرفاء الريف وما تم الحصول عليه من ظهائر التوقير وبعض التقاييد المخطوطة.

ويجب التذكير إلى أن هذه المصادر المعتمد عليها لإبراز سمات التصوف الريفي

---

(8) ابن خلدون، **العبر**، ج 6، ص 234.

(9) هو الشيخ أبو محمد عبد الله بن محمد بن عبد الله الأوربي. مؤلف مناقب أبي يعقوب البادسي كان فقيها وقاضيا بمدينة فاس تتلمذ عليه سيدي يحيى السراج الكبير وأبو إسماعيل ابن الأحمر، ولد سنة 701هـ / 1301م. وتوفي بفاس سنة 762هـ / 1360م.
انظر : البادسي، **المقصد**، ص 160. أحمد البوعياشي، **حرب التحرير الريفية**، ج 1، ص 301.

(10) البادسي، **المقصد**، ص 110.

(11) انظر حسن الفكيكي، «من أعلام الريف الشرقي في القرن 11هـ»، **دعوة الحق**، عدد 250-251... 256، 1985.

(12) ابن الزيات يوسف التادلي، **التشوف إلى رجال التصوف**، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب، الرباط 1984.

ومميزاته بعيدة عن القرن التاسع عشر. إلا ان تلك السمات لم يطرأ عليها تغيير جدري، فالزوايا احتفظت إلى غاية القرن التاسع عشر بوظائفها كما كانت من ذي قبل.

فالتصوف الريفي تصوف تقشف يمتاز بالتكيف مع الحياة البدوية البسيطة. كما أن التصوف لم يكن يعني الانقطاع عن الواقع المعاش. فالمتصوف لم يكن منصرفا كل الانصراف إلى التصوف، بل كان رجلا اجتماعيا يسعى إلى تأمين معيشته، وإذا كان شيخ زاوية فإنه يسعى إلى توفير وسائل استمرار زاويته والحفاظ على أتباعه لذلك نراه يمارس الأعمال الفلاحية وغيرها من الأنشطة الاقتصادية[13].

2 ــ ظروف تسرب الطريقة الناصرية إلى الريف :

تنتمي الطريق الناصرية إلى المدرسة الشاذلية ــ الجزولية[14]، لكنها عندما انتقلت إلى الريف اتخذت إسم الطريقة الخمليشية نسبة إلى أحد أنصارها المعروف بأخمليش، ولابد أن تكون عدة دواعي وراء اختفاء الطريقة الأصلية وراء الأسماء الجديدة. فما هي ظروف تسرب الناصرية إلى الريف وتمركزها بصنهاجة السراير ؟

إذا كنا على علم بتاريخ نشأة الطريقة الناصرية سنة 983هـ / 76-1575م على يد أبي حفص عمر بن أحمد الأنصاري المتوفى سنة 1052هـ / 2-1601م[15] فإن الأمر جد صعب بالنسبة للباحث إذا حاول تدقيق تاريخ تسرب الناصرية إلى الريف وعلى يد من ؟ وما هي الظروف التي الجأتها إلى ذلك ؟ نحن نعلم أن الناصرية قد كتب لها الانتشار بسرعة في جميع الجهات المغربية[16]، حيث وجدنا في جبال بطوية بقبيلة توزين احتظنتها زاوية

(13) جل الزوايا المنتشرة في الريف حاولت القيام بأدوار مختلفة من حين لآخر سواء في هذا الاتجاه أو ذاك لجلب الأنظار إليها. انظر : محمد المنصور، «تصوف الشرفاء : الممارسة الدينية والاجتماعية للزاوية الوزانية من خلال مناقبها» **التاريخ وأدب المناقب**، الرباط، 1989، ص 25.

(14) Eduardo Maldonado Vazquez, **Cofradias religiosas en Marruecos**, Tetuan, 1932

(15) محمد حجي، **الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي**، الرباط، 1964، ص 23-26.

(16) أحمد بوكاري، **الزاوية الشرقاوية**، .... ص 167.

سيدي يحيى خلال القرن الثامن عشر الميلادي[17] غير أننا لا نعرف متى دخلت إلى تلك الجهات لتسهل علينا المقارنة مع ما نحاول مناقشته فيما يتعلق بالناصرية المتسربة إلى صنهاجة السراير. وكيفما كان الأمر فإن تتبع رأس شجرة الخمالشة يقدم لنا بعض الملاحظات. فأول ما نعرفه من حملة لقب أخمليش هو محمد بن داود اخمليش الصنهاجي[18] الذي كان أحد أتباع الشيخ عبد العزيز التباع الجزولي منذ بداية القرن السادس عشر وقد اختار الاستقرار بناحية تادلة. وهناك ترك ثلاثة من أبنائه أحدهم وضع له اسم أخمليش دفين المزاب برأس العين بالشاوية[19] فما هي علاقته بيحيى أخمليش الصنهاجي الملتجىء إلى صنهاجة السراير بقبيلة بني بشير ؟[20] الواقع أن الفرق الزمني بين اخمليش دفين الشاوية قريب جدا بزمن حياة جد الخمالشة بالريف. فالأول دفن بالشاوية خلال منتصف القرن 11هـ / 17م[21]، وهناك بدأ تكاثر الخمالشة حيث مايزالون إلى اليوم. سؤال يصعب الجواب عليه لأن المصادر قطعت الصلة بيننا وبين إيجاد الرابطة الأسرية بين خمالشة الشاوية وخمالشة الريف، وإن كان المنطق يرجح بالقرابة الأسرية بين الطرفين.

ويبقى السؤال عن أسباب التجاء يحيى أخمليش إلى جبال صنهاجة السراير ؟ فإذا كنا نجهل الدواعي التاريخية جهلا كاملا فإننا نستطيع فهم اختيار منطقة جبلية جد صعبة وعرة بطبيعة أرضها ومناخها ومواصلاتها. يبدو لنا هذا الفهم من أن هذه المنطقة كانت تعيش في معزل عن النفوذ الديني الذي يمثله الحسونيون بقبيلة بقيوة والمرابطون بقبيلة بني ورياغل. ويعني هذا أن يحيى اخمليش قد وجد المجال

---

(17) أشار الضعيف إلى أن السلطان محمد بن عبد الله عندما نزل بايناون في أوائل رمضان من سنة 1202 / 1788م بعث : «جيوشه مع القائد العباس السوفياني لناحية قبائل الريف بقصد زاوية بنو توزين المنسوبة للشيخ محمد بن ناصر الدرعي».
محمد بن عبد السلام الضعيف، **تاريخ الدولة السعيدة**، تحقيق أحمد العماري، الرباط، 1986، ص 194.

(18) Michaux Bellair, «Le Rif», **Archives Marrocaines**, n° 27, 28,. 1926, p. 223

(19) Clemente Cerdiera, **Apuntes para la hitoria de Rif**, Madrid, 1926, p. 69

(20) Paul Pascon, **Les Beni Boufrah**, p. 68

(21) M.Bellair, «Le Rif», p. 223

الخصب لنشر الطريقة التي انتقل بها من الشاوية. ونعرف أن يحيى قد استقر بقبيلة بني بشير حيث رحبت به فرقة «أوطيل» ومدشر «أمسيد» المجاور لمدشر «لقرع» وأطيل[22] وبقي هناك إلى حين وفاته[23]. ويدلنا على حداثة استقراره وقصر المدة الفاصلة بين استقراره ووفاته عدم قيامه بأي دور خارج مدشر امسيد، وهذا ما ينطبق أيضا على ابنه عبد الرحمان وحفيده الأول أحمد، غير أن الأمر يختلف بالنسبة لحفيده الثاني يحيى بن أحمد بن عبد الرحمان بن يحيى أخمليش، فإليه ينسب تأسيس أول زاوية خمليشية بصنهاجة السراير حوالي بداية القرن الثامن عشر بمدشر أمسيد[24] ومنذ ذلك الوقت تأكد الوجود الخمليشي بالريف على يد أبناء يحيى وأحفاده.

ومن حسن الحظ أننا تمكنا من إعادة تركيب شجرة الخمالشة مما أسعفتنا به المصادر، فإلى غاية بداية القرن العشرين كانت الأسرة الخمليشية قد اتسعت داخل أراضي صنهاجة السراير في جل قبائل الريف الجبلي وبعض قبائل الريف الساحلي[25]. ولم يظهر شيء من نفوذهم ببني بوفراح وبني يطفت، وهذه الأخيرة ستفتح مجالها لاحتظان الزاوية الوزانية.

وتجدر الإشارة إلى أن الأسرة الخمليشية وقع فيها اختلاف عن أصلها، فهناك من يرى أن أصلهم صنهاجي وهناك من أشار إلى أنهم من أصل شريف[26]، ومهما اختلفت الآراء بخصوص نسبهم فسكان الريف عامة يعتبرونهم شرفاء.

---

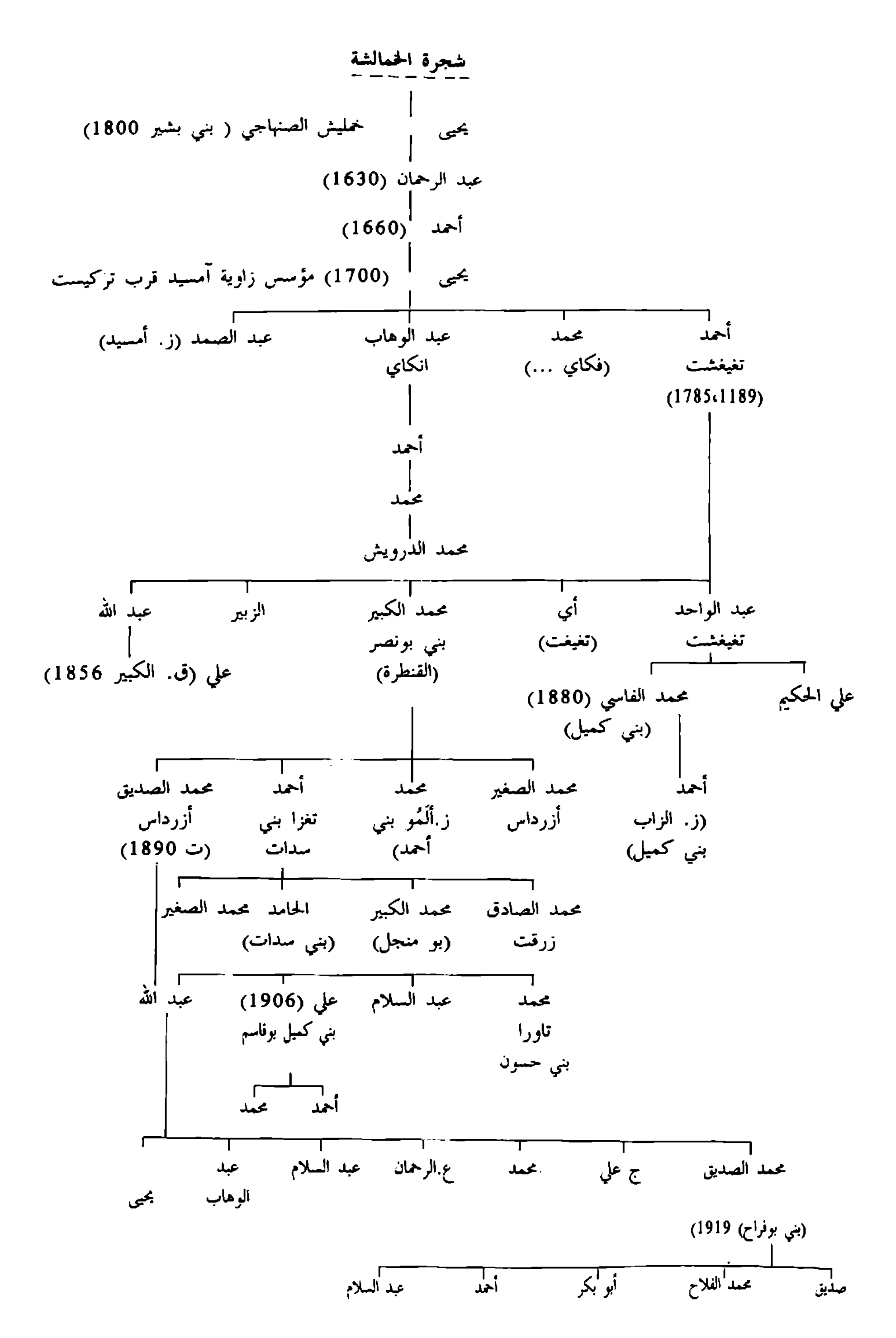
(22) ضابط نيابة الأمور الوطنية بالمنطقة الخليفية، تطوان، 1953، ص 82.

(23) M. Bellair, «Le Rif», p. 223

(24) أحمد اشعبان، **الزاوية الخمليشية**، بحث لنيل الاجازة في التاريخ، كلية الاداب، الرباط، 1978/79، ص 39.

(25) R. Padilla, **Cofradias religiosas en el Rif y diversas Taifas de xorfas. Zauias u santuarions**, Ceuta, 1930. p. 27.

(26) محمد بن جعفر بن إدريس الكتاني، **سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس**، فاس، 1899، ج 1، ص 151.



شجرة الحمالشة
يحيى
خمليش الصنهاجي (بني بشير 1800)
عبد الرحمان (1630)
أحمد (1660)
يحيى (1700) مؤسس زاوية آمسيد قرب تركيست
أحمد
تغيغشت
(1785،1189)
محمد
(فكاي ...)
عبد الوهاب
انكاي
عبد الصمد (ز. أمسيد)
أحمد
محمد
محمد الدرويش
عبد الواحد
تغيغشت
أي
(تغيغت)
محمد الكبير
بني بونصر
(القنطرة)
الزبير
عبد الله
علي (ق. الكبير 1856)
علي الحكيم
محمد الفاسي (1880)
(بني كميل)
أحمد
(ز. الزاب
بني كميل)
محمد الصغير
أزرداس
محمد
ز.ألّمو بني
أحمد)
أحمد
تغزا بني
سدات
محمد الصديق
أزرداس
(ت 1890)
محمد الصادق
زرقت
محمد الكبير
(بو منجل)
الحامد
(بني سدات)
محمد الصغير
محمد
تاورا
بني حسون
عبد السلام
علي (1906)
بني كميل بوقاسم
عبد الله
أحمد
محمد
محمد الصديق
ج علي
محمد
ع.الرحمان
عبد السلام
عبد
الوهاب
يحيى
(بني بوفراح) 1919
صديق
محمد الفلاح
أبو بكر
أحمد
عبد السلام

3 ــ الطريقة الخمليشية :

1) علاقة الخمليشية بالطريقة الناصرية :

البحث عن اتجاه ما نسميه بالطريقة الخمليشية أمر يحتاج إلى روية وإلى دراسة عميقة فالممارسات الدينية وتتبعها منذ البداية إلى القرن التاسع عشر ستفسر أسباب توغل النفوذ الروحي للناصرية في المنطقة. وهذا غير ممكن بعد أن تعذر علينا الاطلاع على الوثائق الخمليشية، إذ لا وجود لها، إلا القليل النادر. مما يجعل من العسير فهم الكثير من جوانب تاريخ هذه الطريقة. وهناك من أشار إلى أن الطريقة المتبعة من طرف الخمالشة هي الطريقة الناصرية[27].

وحتى نسلم بالأمر ينبغي أن نتصور أن دخول الخمالشة ضمن الطريقة الناصرية ناتج عن اتصال أحد الخمالشة بشيخ زاوية تامكروت الناصرية وقبول أسس تعاليمها، وهذا شيء لا نعرفه، فالذي نعلمه أن المذكور يحيى مؤسس الزاوية الخنوسية تتلمذ على أحمد لخليفة في تامكروت[28]، إلا أن الفترة الزمنية التي جمعت بين الشيخ أحمد وتلميذه يحيى تطرح بعض المشاكل، لأننا لا نعرف من شيوخ الناصرية سوى أحمد بن إبراهيم الأنصاري الذي كان حيا في منتصف القرن السابع عشر[29] دون معرفة تاريخ وفاته، كما أننا لا نعلم بداية حياة يحيى الخمليش سوى بالتقدير الذي أرجعناه إلى بداية القرن السابع عشر. وهناك ما يدل على تمسك الخمالشة بالناصرية. فزاوية «تطيست» المؤسسة بعد وقت قريب من تأسيس زاوية أمسيد كانت تدعى زاوية أحمد بن ناصر الشيخ الرابع[30] الذي تولى المشيخة بعد 1675م. وإذا علمنا أن الطريقة الناصرية قد بلغت على عهده أوج انتشارها في مختلف الجهات المغربية[31] فإننا نفترض أن الطريقة الناصرية كانت قد فتحت مجالها بصنهاجة السراير منذ أواخر القرن السابع عشر، ويدفعنا هذا

---

(27) P.Pascon, **Les Beni Boufrah**, p. 72

(28) Georges Drague Spillman, **Esquisse d'histoire religieuse du Maroc**, Paris, 1940, p. 206

(29) أحمد بن إبراهيم الأنصاري هو حفيد مؤسس الزاوية الناصرية، انظر : محمد حجي **الزاوية الدلائية**، ص 57.

(30) **نفسه**، ص 57.

(31) أحمد بوكاري، **الزاوية الشرقاوية**، ص 167.

إلى إرجاع حياة يحيى أخمليش إلى منتصف القرن السابع عشر، وهذا لا يتناقض مع ما قدرنا له من بقائه حيا إلى بداية القرن الثامن عشر[32].

فإذا كانت التواريخ المقدرة لحياة كل من يحيى وابنه أحمد صحيحة فلن يكون هناك مجال للتشكك من ناصرية الزاوية الخمليشية، إذا علمنا الفترة الزمنية التي عاشها أحمد بن ناصر ما بين 1676، 1717م. مادمنا لم نتمكن من ضبط تاريخ اتصال أحمد بن يحيى أخمليش بتامكروت[33].

والخلاصة التي نصل إليها أن الخمالشة توصلوا خلال القرن الثامن عشر ومستهل القرن العشرين إلى تأسيس شبكة من الزوايا همت قبائل صنهاجة السراير. إلا أن الظاهرة البارزة أن حركة تأسيس الزوايا قد استأثر بها القرن التاسع عشر المدروس، مما يدل على أن نفسا جديدا قد حرك الخمالشة إلى العمل بسرعة لاكتساح النفوذ بالريف. وهذا يوافق ما علمناه عن الحظوة التي نالها الخمالشة من طرف المخزن العلوي ولاسيما على عهدي محمد بن عبد الرحمان ومولاي عبد الحفيظ مما سيتم توضيحه فيما بعد في الفصل الأخير من هذا البحث.

ومن خلال ما أشرنا إليه فإن حركة تأسيس الزوايا بدأ منذ أواخر القرن السابع عشر وبداية القرن الذي يليه مع يحيى بن أحمد بن عبد الرحمان بن يحيى الخمليشي بتأسيس زاوية أمسيد بقبيلة بني بشير، ومنذ ذلك الحين بدأ غزو الناصرية الخمليشية بالقبائل المستقرة بالريف الجبلي المحتظنة لمنابع ورغة وغيس والمنحدرة نحو الشمال عبر تارجيست وبني كميل وبني بوفراح، والملاحظ أن هذا الامتداد موافق لخط استقرار الأصول الصنهاجية، مما يجعلنا نفكر في تدخل العنصر العصبي في نجاح الخمالشة في اقتحام الناصرية بالريف الأوسط إلى جانب الاتجاهات الطرقية المحلية القديمة[34].

2) انتشار فروع الزاوية الخمليشية :

كان لابد لتأسيس الزوايا من مراعاة المجال الطبيعي والظروف الاقتصادية

---

(32) M. Bellair, p. 227

(33) **نفسه**، ص 230.

(34) الزاوية الحسونية بقبيلة بقيوة والزاوية الغلبزورية بقبيلة بني ورياغل.

الشحيحة المميزة لهذه المنطقة. فكيف تم انتشار الزوايا ؟ لاشك أن أول ما كان يفكر فيه شيخ الزاوية وشيخ الطريقة الخمليشية هو تذييع صيت الزاوية في الافاق القريبة والبعيدة مستندا إلى سماته الشخصية من علم وصلاح وبركة[35] ملتجئا للوصول إلى تلك الغاية لجلب الاتباع والأنصار وخلق مناسبات الاجتماع والالتفاف حوله، شأنه في ذلك شأن باقي شيوخ الزوايا المنتشرة في المغرب[36] ويظهر أن الشيخ الخمليشي قد نجح في تحقيق ما كان يراود طموحه، فسرعان ما رأينا الصالح يفوت بعض سلطاته الروحية إلى بعض أفراد أسرته في نفس القبيلة أو غيرها، ويكون هذا مناسبة لظهور زاوية جديدة إذ يستند هذا التفويت إلى الاذن الذي يحصل عليه أحد أفراد الأسرة الخمليشية من شيخ الزاوية[37] ويكون هذا مناسبة أيضا للمساهمة في الهجرة المحلية وخلق نواة لاستقرار جديد. وبهذه الطريقة نشأت زاوية ثانية أسسها أحمد بن يحيى ببني بشير ما بين بني حميد وبني مزودي. والزاوية المعنية هي «تطيشت» ومثل هذا قام به محمد بن يحيى وأخوه عبد الوهاب اللذان أسسا زاوية «ايفوكاي» والأمثلة عديدة ستتضح أكثر أثناء القيام بالتوزيع الجغرافي للزوايا.

والرخصة المشترطة في إحداث زاوية جديدة هو الاعتراف والسند الذي يقدمه شيخ الزاوية إلى أحد أقربائه بعد التأكد من استيعابه لأسس الطريقة وقدرته على تلقين أورادها. وهناك شرط أساسي تتوقف عليه الزاوية، يتعلق الأمر بقبول الجماعة من القبيلة احتضان نشاط الزاوية. ويحدث في غالب الأحيان أن يكون الاحتضان مبادرة صادرة عن الجماعة نفسها لأسباب دينية أو اجتماعية كما سنرى. وأولى علامات الاحتضان تتمثل في تقديم الأرض لبناء الزاوية ومنحها مصادر دخل تستند عليها[38].

ولا يتوقف احتضان الزاوية على إيجاد فراغ لها في القبيلة، بل يتجاوز ذلك إلى خدمة الزاوية ووظائفها سيما من الوجهة الاقتصادية. فخدمة الفلاحة هو تحمل

(35) G. Maurer, **Les paysans du Haut Rif....** p. 19

(36) انظر : محمد حجي، **الزاوية الدلائية**، ص 52-53.

(37) انظر : أحمد بوكاري، **الزاوية الشرقاوية**، ص 69.

(38) حدث هذا مرارا ولدينا مثال إيواء محمد الفاسي من طرف قبيلة بني كميل لتأسيس زاوية المزابين. انظر :

تضطلع به الجماعة التي قبلت احتضان شيخ القبيلة[39] مع العلم، أن تأسيس الزاوية كان خاضعا لاختيار دقيق يراعى فيه توفر الشروط الطبيعية والاقتصادية، فأغلب الزوايا الخمليشية كانت قائمة بالقرب من المجاري المائية وخصوصا منها الأنهار، والمثال واضح في الزوايا التي أقيمت على وادي مرينت الفاصل بين بني حميد وبني بشير وبني بوشبيت وبني بونصر وبني خنوس[40] إذ أقيمت على مجراه ست زوايا مثلما يبرز في الخريطة التي أعددناها لهذه الغاية[41]. وهناك شروط طبيعية أخرى مثل اختيار المواقع العليا كالتلال والهضاب وحتى الجبال المكسوة بالغابات[42] ويظهر أن تأسيس الزوايا كان خاضعا أيضا للممرات المطروقة، ولهذا الاختيار ارتباط بالممرات التجارية المخترقة لجبال صنهاجة، فمن المعلوم أن وادي مرينت أحد روافد ورغة كان يشكل إحدى الطرق الرابطة بين قبائل ساحل الريف الأوسط ومدينة فاس عبر العصور[43] كما أن الممر المنحدر نحو الساحل عبر وادي الجمعة المار بالقرب من قبيلة تارجيست[44] قد أصبح هو أيضا محطة تأسيس عدد آخر من الزوايا مثل زاوية «بونجل» و«بوغلب» و«لعزيب» ليتصل بالزوايا الخمليشية المقامة ببني كميل بوادي مسطاسة.

ولاشك أن اتساع شبكة الزوايا كان عاملا مساعدا على تعمير بعض الجهات، إذ أنه سرعان ما كان عدد سكان القرية القريبة من الزاوية يزداد بفضل الهجرة العلمية والدينية إليها[45]. ويهمنا الآن تقديم صورة عن انتشار الزوايا بصنهاجة السراير، وقد اخترنا طريقة تقديمها ضمن المجموعة القبلية ليتبين لنا أهمية النفوذ الخمليشي في كل قبيلة متتبعين بذلك الترتيب الجغرافي الذي تظهر به القبائل على الخريطة بالاتجاه من الجنوب نحو الشمال.

---

(39) Monografia de la Kabila de Beni Boufrah, p. 31

(40) مصلحة الخرائط الطبوغرافية، القسم الجغرافي، مقياس 1/50.000 مدريد، 1934.

(41) انظر الخريطة في الصفحة الموالية.

(42) G.Maures, **Les paysans** ... p. 19

(43) انظر : G.Delbrel, **Geographia general**, p. 51

(44) انظر : خريطة المنطقة الشمالية، القسم الجغرافي، مقياس 1/50000 مدريد، 1934.

(45) هذا ما أكدته بعض الروايات الشفوية المأخوذة في عين المكان.

ـــ **قبيلة بني بشير** : هي القبيلة الصنهاجية الأولى التي فتحت بابها للخمالشة بدءا من رئيسها يحيى اخمليش وتحتل الفراغ الواقع بين بني حميد وبني مزدوي وبني عمارت من السفوح الشرقية لجبال صنهاجة السراير مستغلة وادي بني بوشبيت بأعلى منابعه[46]. ولا ندري الكيفية التي وصل بها يحيى اخمليش إلى بني بشير وما إذا كان دخوله إليها مبادرة منه أم أن القبيلة هي التي اتصلت به وآوته كما هو المعهود في عدد آخر من أمثلة استقرار الصلحاء والمرابطين ليست فقط بالريف فحسب بل في جهات أخرى من المغرب[47] وتبقى هذه النقطة غامضة، وكل ما نعلمه أنه استقر بالفرقة التي تحمل إسم اطيل[48] جنوب القبيلة، وأختير للزاوية موضع جنوب فرقة أطيل الحالية حيث عاش هو وابنه عبد الرحمان وحفيده الأول أحمد ثم حفيده الثاني يحيى مؤسس الزاوية ما بين آخر القرن 16م وبداية القرن الموالي بالتقدير[49]

ويعني هذا أن الخمالشة الأوائل لم يؤسسوا زاوية «امسيد» إلا بعد مضي ما يقرب عن قرن باستقرارهم بالمكان. وعن زاوية أمسيد تولدت تطيشت نسبة إلى الفرقة الحاملة لنفس الاسم الواقعة عند انتهاء السفح الشرقي من جبل تزاغين من الضفة اليمنى لوادي سبريق (وادي حمو) أحد روافد ورغة في موقع أفضل من زاوية أمسيد وجِدٌ مناسب لكونه ملتقى العديد من التجمعات السكانية الصنهاجية (تطيشت وأولاد سعيد يخلف وتمشيشت)[50] وربما لهذا السبب حظيت الزاوية بالمكانة التي هيأها لها مؤسسها أحمد بن يحيى بن عبد الرحمان. ويبدو أن التأسيس قد بدأ في حياة والده فهو الذي أجاز له فتح أبوابها لتعاليم التربية الناصرية[51] مما صح لنا من تتلمذه على يد شيوخ الناصرية بتامكروت. وهناك زاوية أخرى

---

(46) انظر : خريطة تاينست، مصلحة الخرائط الطبوغرافية، مقياس 1/100.000، الرباط، 1974.

(47) أحمد بوكاري، **الزاوية الشرقاوية**، ص 156.

(48) Vademecum, p. 54

(49) Michaux - Bellaire, p. 229

(50) انظر : خريطة المنطقة الشمالية، مقياس 1/50.000، مدريد، 1934.

(51) يطلق على هذه الزاوية إسم زاوية «سيدي أحمد بن ناصر».
انظر : أحمد شعبان، **الزاوية الخمليشية**، ص 40.

تدعى «زاوية تفرت» التي تظهر في قوائم الضابطة السكانية للمنطقة[52] لا نعرف عنها أي شيء.

— **بني حميد** : وهي الواقعة بين بني بوشبيت وبني بشير وبني بونصر ونجد انتشار النفوذ الخمليشي في أراضي بني حميد[53] شيئا طبيعيا يفرضه الجوار الجغرافي، إلا أن ظهور زاوية «المو» الخمليشية جاء متأخرا، إذ أن مؤسس الزاوية محمد بن محمد الكبير هو من أحياء النصف الأول من القرن التاسع عشر. ويتأكد هذا التأخير إذا علمنا أن الزاوية الثانية المعروفة بزاوية «أزرداس» لم تتأسس إلا في منتصف القرن الماضي على يد محمد الصديق بن محمد الكبير المتوفى سنة 1880[54].

— **بني مزودي** : إذا استندنا إلى وجود زاوية واحدة بقبيلة بني مزودي فإننا نضطر إلى التقليل من أهمية أتباع الخمالشة بصنهاجة السراير، فالقبيلة هامة بحكم موقعها شمال بني بشير، تتحكم في الممر الطبيعي الذي يمثله الحوض الأعلى لوادي غيس ما بين بني خنوس وبني ورياغل[55]، فهل يعود ذلك إلى وصول تأثير شيوخ زوايا بني ورياغل إلى تلك الجهة والتقاؤها بالنفوذ الخمليشي ؟ وبالفعل فإننا لا نجد من الزوايا سوى زاوية التفاح[56] الواقعة في أقصى جنوب القبيلة عند سفح جبل تيفريين، مؤسسها محمد الدرويش بن محمد بن أحمد بن عبد الوهاب بن يحيى مؤسس الخمليشية في وقت نقدره ببداية القرن العشرين.

— **بني بونصر** : حظيت هذه القبيلة بالعناية الخمليشية، ويظهر هذا من عدد الزوايا المؤسسة بأراضيها، فهناك أربع زوايا أسست بها خلال هذه الفترة. ولا نعرف ما إذا كان الجوار الجغرافي هو سبب امتداد هذا النفوذ. وكيفما كان الحال فهذا دليل على إقبال السكان على إيواء ذلك العدد من الزوايا، وأقدم زاوية أسست

---

(52) ضابط نيابة الأمور الوطنية، ص 82.

(53) هذه غير بني أحمد الواقعة بجوار بني خالد وغزاوة.

(54) محمد الأمين البزاز، «أخمليش، محمد الصديق»، **معلمة المغرب**، ج 1، ص 209.

(55) انظر خريطة تاينست، مقياس 1/100.000، الرباط، 1974.

(56) - Cerdeira, **Apuntes para la historia del Rif**, p. 69

بها هي زاوية القنطرة المؤسسة من طرف محمد الكبير بن أحمد بن يحيى[57] الذي عاش ما بين 1796م و1529م، وذلك في عهد أخيه عبد الواحد المستقر آنذاك بزاوية تطيشت وبإذن من هذا الأخير. ونجد ضمن زوايا القبيلة زاوية إزرداس السابقة الذكر وزاوية «إمعكاطن»[58] التي أسسها المعروف محمد الفاسي بن عبد الواحد وهو من أهل النصف الأول من القرن التاسع عشر. وهناك زاوية «بوغليب» التي أسسها محمد بن محمد الصديق وهو من أحياء بداية القرن العشرين. ولقد لعب هذا المركز دورا دينيا وسياسيا في المنطقة الواقعة بين بني زروال وبني ورياغل[59].

ـــ **بني خنوس** : انتقل النفوذ الخمليشي من بني بونصر إلى بني خنوس المجاورة لها في الشمال الغربي وتحد بأراضي بني سدات من الجهة الشمالية الغربية أيضا. ففي هذا المجال أسس الخمالشة زاويتين لم تظهر إلا في نهاية القرن الماضي وبداية القرن الحالي، مما يوضح تأخر تغلغل النفوذ الخمليشي. فزاوية «تيكروا» من تأسيس سيدي علي أحد أحفاد محمد الكبير الواقعة في جنوب القبيلة وقريبة من زاوية «تاورا» الواقعة في فرقة بني خنوس، أسسها في وقت لاحق سيدي محمد أحد أحفاد محمد الصديق صاحب زاوية ازرداس[60].

ـــ **بني سدات** : الملاحظ أن امتداد النفوذ الخمليشي الظاهر من تأسيس الزوايا ظهر في وقت مبكر مما وقفنا عليه في قبيلة بني خنوس الواقعة في الجنوب الشرقي من القبيلة وهذا يعني أن الخمالشة تجاوزوا مساحة جبال بني خنوس إلى جبال القبيلة التي نحن بصددها. هذا أمر تخفى عنه دواعيه ولكن يفسر بسرعة استقبال رجال القبيلة للطريقة الخمليشية، فهذا ما نفهمه من انتقال سيدي أحمد ابن محمد الكبير من زاوية ازرداس ببني بونصر إلى بني سدات، وكانت النتيجة ظهور زاوية «تغسة» الواقعة في فرقة ايت العربي[61]، وربما تأسست سنة

---

(57) محمد الأمين البزاز، «الخمليش...»، ص 209.

(58) تقع ضمن بني بونصر.

(59) M. Bellaire, p. 224

(60) Et - TABYI, Retazos..., p. 250

(61) **نفس المرجع السابق**، ص 250.

1270هـ / 1854م، أما الزاوية الثانية فهي «أزل» التي أسسها في وقت لاحق أحد أبناء علي بن أحمد بن يحيى في أواخر القرن التاسع عشر[62].

ــ **بني كميل** : لم يتأخر وصول نفوذ الخمالشة إلى صنهاجة الساحل وأولى الجهات التي توصلت بممثل الخمالشة هي قبيلة بني كميل المتصلة بجبال بني سدات وبني خنوس. ويظهر أن هذا النفوذ انتقل من بني بونصر على يد أحمد ابن محمد الفاسي وكان أبوه شيخ زاوية امقاطن ببني بونصر، وبذلك ظهرت زاوية «الميزاب»[63] قبل سنة 1885م وهي سنة وفاة والده. أما زاوية «بوكاسم» الموجودة بنفس القبيلة فلم تظهر إلا مؤخرا قبل سنة 1960 على يد علي بن الحامد ابن أحمد بن محمد الكبير[64].

ــ **بني بوفراح** : رغم استقرار بعض الأسر الخمليشية بالقبيلة، فإنهما لم يؤسسوا أية زاوية بها. ويبدو أن الخمالشة فشلوا في نشر نفوذهم في بني بوفراح، ربما لوجود أسر شريفة أخرى بالقبيلة مثل الشرفاء العمرانيين.

وابتداء من سنة 1892 ارتبطت القبيلة بالزاوية الناصرية بتامكروت مباشرة، وتلك السنة هي السنة التي قام فيها الفقيه أبو عبد الله الحاج محمد بن عمر بالاتصال بشيخ الزاوية الناصرية بتامكروت وتوصل منه بجميع المستلزمات التي أهلته للقيام بمهامه كمقدم للناصرية في بني بوفراح[65]، وليس هذا بغريب، فهناك مثال آخر سنجده في قبيلة بني يطفت المجاورة والمحتظنة للطريقة الوزانية.

3) شيوخ الزاوية الخمليشية :

حاولنا حصر شيوخ الطريقة الخمليشية في جدول عام يبين أحفاد[66] يحيى المؤسس فوجدنا أن أربعة وعشرين شيخا هم الذين قاموا بنشر الطريقة الناصرية الخمليشية خلال الفترة المدروسة. وبالطبع لم نبرز من الأسر الخمليشية سوى

---

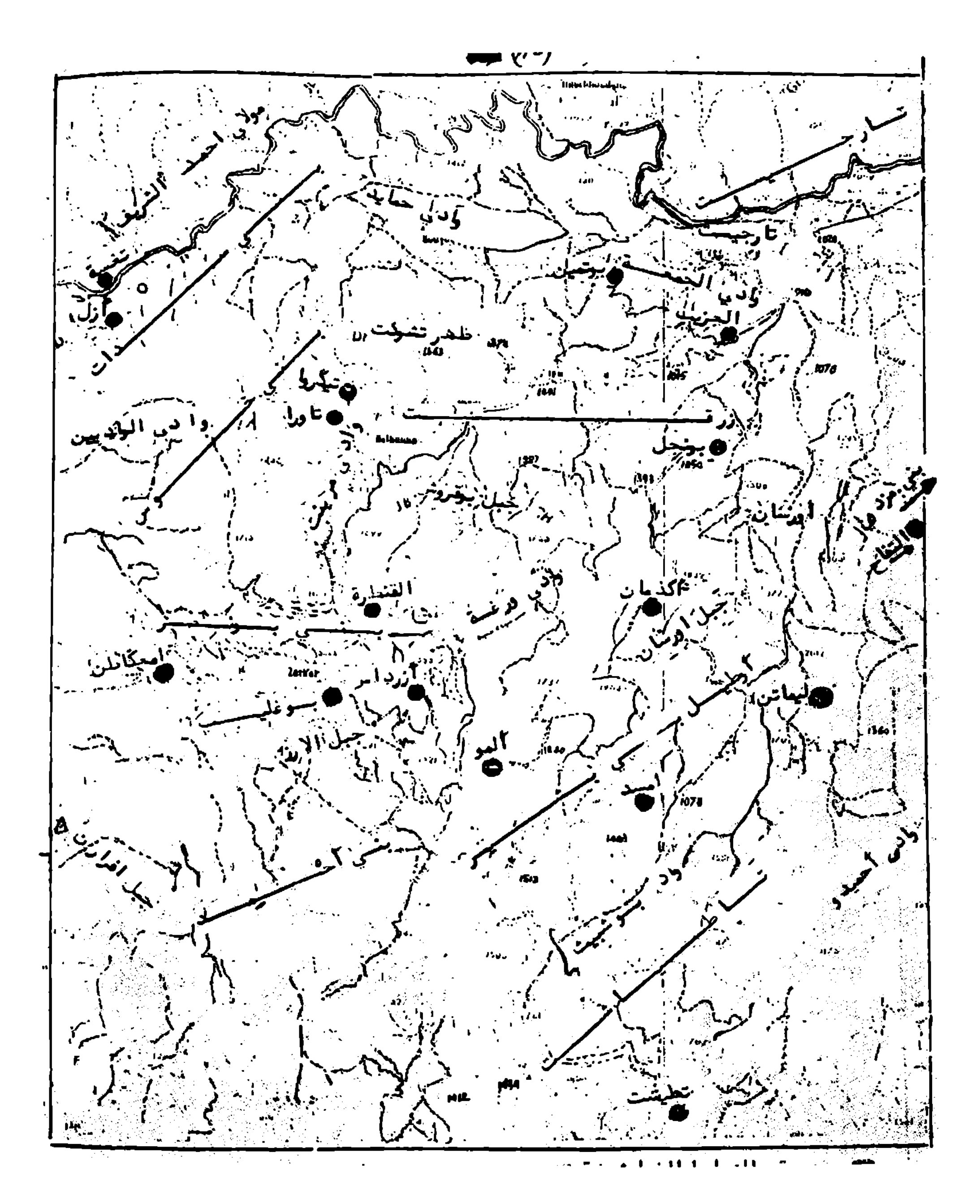
(62) رواية شفوية.

(63) امال أخمليش، **الزاوية الخمليشية**، بحث لنيل الاجازة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 84 ــ 1985، ص 16.

(64) رواية شفوية في سوق بني كميل.

(65) عبد الله العمراني، **شجرة نسب**، تطوان، 1989، ص 73.

(66) انظر الجدول في صفحة 7 من هذا الموضوع.



موقع الزوايا الخمليشية
عن خريطة تاينست مقياس 100000 / الرباط، 1974

شيوخ ومؤسسي الزوايا. والذي استأثر باهتمامنا هو حصر مميزات وصفات الشيخ ومحاولة إيجاد الفوارق بين الخمالشة وغيرهم من أصحاب الطرق.

الشيخ هو قبل كل شيء فرد من أفراد الأسرة المتعاقبة من صلب يحيى المؤسس، وهذا الشخص قد يكون ابن الشيخ الكبير أو أحد إخوته، ولم يسبق أن وجدنا فردا أجنبيا عن الأسرة الخمليشية يتسلم مقاليد تسيير الزاوية وبذلك نرى أن المسطرة التي اتبعها الخمالشة كانت مبنية على إرث البركة. وبالطبع لم يكن جميع أفراد الأسرة مستحقين لتسلم البركة ورآسة الزوايا. فهناك عدد من أبناء الشيوخ الذين ظلوا خارج نطاق المشيخة. واهتم الكثير من شيوخ الزاوية الخمليشية بتعليم أبنائهم وحرصوا في نفس الوقت على اختيار مدى التفوق بين بعضهم البعض. ويظهر أن رآسة الزوايا ونيل البركة حظي بهما من كان له باع في العلوم الدينية أكثر من غيره. ونقصد بالعلوم الدينية حفظ القرآن بقراءاته السبع والقدرة على تفسيره والخوض في علوم الفقه والتوحيد وغيرها. ولم تقتصر صفات الشيخ الخمليشي على ما كان يحسنه من العلوم، بل كان عليه أيضا أن يتمرن على التربية الصوفية مدة من الزمن في آخر مرحلة دراسته[67]. وهذه المرحلة من تكوين رجل الطريقة الخمليشية كانت غالبا ما تتطلب الخروج من صنهاجة للقاء شيوخ العلم والتصوف خارج القبيلة.

والشيخ هو بالأساس حكم اجتماعي يتدخل في النزاعات الأسرية والقبلية[68] المجاورة لزاويته. وعلى الشيخ أن يقوم أيضا بالرعاية الاجتماعية، فهو راعي الأيتام والمساكين والمعوزين والطلبة. كما أنه يؤدي دور المرشد الديني بتعليمه الناس مبادىء الدين والعبادة، بالإضافة إلى أن الزاوية كانت مكانا لتلقي العلم يقصده الطلبة من كل الآفاق. فعدد طلبة أحمد بن يحيى مؤسس زاوية تطيشت بلغ نحو 70 طالبا ممن كان يحضر قراءة القرآن ودروسه العلمية. ولكننا نعرف كذلك أن جنازته ضمت علاوة على الجمع الغفير الحاضر ثلاثمائة وخمسين طالبا، ولاشك أن العديد من هؤلاء الطلبة كانوا يصيرون مريدين دعاة للزاوية يعول عليهم في نشر الطريقة الخمليشية.

---

(67) أحمد بوكاري، **الزاوية الشرقاوية**، ص 51 — 53.

(68) البزاز، «أخمليش...» م.س، ص 209.

وبخصوص دورها السياسي وعلاقتها بالمخزن فقد استطاعت الزاوية الخمليشية بفضل نفوذها الديني والاجتماعي والاقتصادي أن تضطلع بدور سياسي مهم في منطقة صنهاجة السراير. وأن تحظى باهتمام السلطة المركزية انطلاقا من عهد السلطان المولى محمد بن عبد الرحمان حسبما نتوفر عليه من وثائق. فمن خلال بعض الوثائق المخزنية لهذه المرحلة نجد الشيخ محمد أخمليش يتزعم حركة الجهاد ضد الاسبان بتطوان. جاء في إحدى هذه المراسلات السلطانية : «(...) وصلنا كتابك مخبراً بتمشي قبائل تلك النواحي للجهاد وفرضهم حركتهم وأنك على نية التوجه معهم بنفسك لما رأيت أن كثيرهم لم تطب نفسهم للتوجه مع تخلفك... أما تهيء القبائل للجهاد في سبيل الله فهو المراد، وقد أصبت في توجهك معهم وأقدموا على أخينا مولاي العباس أصلحه الله. فإنا أمرنا بدفع المؤونة لكم وللجميع من ذكرت من المجاهدين»[69].

ويظهر من خلال النص أن الزاوية عمدت إلى تسخير نفوذها لخدمة المخزن بتلك المنطقة، فساهمت في تمهيد القبائل، وحملها على الجهاد في سبيل الوطن، وبأداء ما وظفه المخزن عليها. وبذلك أصبحت الزاوية محط اهتمام السلاطين وتتلقى ظهائر التوقير والاحترام.

هكذا تمكنت الزاوية الخمليشية أن تمد نفوذها انطلاقا من الزاوية الأم ليشمل باقي قبائل صنهاجة السراير وأن تلعب دور الحكم أثناء التوتر في العلاقات سواء بين الأفراد أو بين الجماعات أو بين هؤلاء وبين المخزن.

(69) رسالة سلطانية إلى سيدي محمد أخمليش، 21 جمادى الأولى 17/1276 دجنبر 1859، محمد داود، **تاريخ تطوان**، تطوان 1962-1967، ج 11، ص 156-157.

تصوف «العوام» خلال القرنين 17 و18م
التيار الشرقاوي نموذجا

أحمد الوارث
كلية الآداب ـــ الجديدة

نقصد بالتيار الشرقاوي أو الشرقاوية التيار الصوفي المنسوب لاسم مبدعه، الصوفي الشهير «سيدي بوعبيد الشرقي» شيخ زاوية أبي الجعد ومؤسِّسُها، وأحد كبار أولياء مغرب أواخر القرن 10هـ/16م. وتكمن أهمية الشرقاوية في تميزها بخصائص انفردت بها أو كادت عن غيرها من التيارات الصوفية المغربية زمنئذ، بما فيها تلك التي تنتمي إلى الحقل الصوفي الجزولي، الذي تعد الشرقاوية عنصرا منه.

فالشيخ بوعبيد الشرقي جزولي السند والطريقة، غير أنه امتاز في جزوليته بسلوكات وشارات خاصة، حظيت لديه في الجزولية بالأهمية والأسبقية أكثر من غيرها، تلك المبادىء التي نجد لها صدى خلال القرن 11هـ/17م والمائة الموالية له، في مبادىء الطوائف التي انتسبت للشرقاوية، ونابت عنها في نشرها في المغرب لا بل في المشرق، لاسيما بعد أن أغلقت زاويتهم الأم في أبي الجعد أبوابها في الزمن الدلائي.

ويمكن أن نأخذ فكرة أولية عن مبادىء الشرقاوية تلك بمجرد أن نذكر اسم الطائفة الحمدوشية الشهيرة، وأسماء رفاقها في الطريقة اتباع الطائفة القاسمية، واتباع زاوية علي بن محمد الشاوي، وأسماء غيرهم.

ونظرا لارتباط الموضوع بالزمن المحدد ارتأيت الحديث في هذا التكريم العلمي عن «القاسمية» لاعتبارين اثنين، أولهما أنها تمثل التصوف الشرقاوي بأمانة، وثانيهما

لشعبيتها وذيوع مبادئها إلى حد أرقت الناصريين وأتعبتهم إلى درجة جعلتني مقتنعا بضرورة إعادة النظر في المقولة الشائعة التي تفيد سيادة التصوف الناصري خلال هذه الفترة، هذا رغم أن شيوخ هذه الطائفة لم يحظوا ـــ حسب علمي ـــ بالعناية لا قديما ولا حديثا، لأسباب ترتبط أساسا بطبيعة التصوف القاسمي الشرقاوي نفسه.

I ـــ شيوخ الطريقة :

تنسب هذه الطريقة[1] للشيخ أبي القاسم بن أحمد بن عيسى بن عبد الكريم السفياني الشهير بابن للوشة، ويلقب عند مريديه وأصحابه وغيرهم بأبي عسرية لأنه كان يعمل بشماله[2]. وقد ازداد أبو القاسم بمضارب قبيلة سفيان على ضفة وادي ارضم أحد روافد بهت في ازغار ببلاد الغرب[3]. في أسرة فقيرة الحال ضيقة اليد ـــ على ما يبدو ـــ إذ كان والده سمانا، يطوف بالأسواق ليحصل على قوت عياله من بيعه للسمن[4]. وقد كان لهذا الفقر انعكاس على حياة ابنه أبي القاسم. وأهم ما انعكس فيه حياته التعليمية. فالمصادر التي ترجمت له لم تشر قط إلى تعلمه ولا إلى مستواه الثقافي، في وقت يفهم منها أنه كان يصاحب والده

---

(1) ورد نعتها بالطريقة عند :
ـــ م. بن جعفر الكتاني، **سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس**...، طبعة حجرية بفاس 1318-1900م، ج 2، 185-186.
ـــ عباس بن إبراهيم المراكشي، **الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام**، المطبعة الملكية بالرباط، 1974، ج 2، ص 372-373.

(2) ترجم له أكثر من واحد، وجاءت تراجمه دائما مختصرة، كما اختلف مترجموه في كتابة لقبه. فهو [**اللوشي**] عند : عبد الله الفاسي، **الاعلام بمن غبر من أهل القرن الحادي عشر**، تحقيق فاطمة نافع، رسالة مرقونة بخزانة كلية الآداب، بالرباط، ص 258] وهو [**اللوشة**] عند : م. الطيب القادري، **التقاط الدرر** تحقيق هاشم العلوي القاسمي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1403هـ/1983م، ص 171، و[للوشة] في : سلوة... **مصدر سابق**، ج 1، ص 189.
و[**بلوشة**] عند : عبد الرحمن بن زيدان، **اتحاف أعلام الناس**، المطبعة الوطنية، الرباط، ج 4، 1350هـ/1932م، ص 55.

(3) م. بن الطيب القادري، التقاط... **مصدر سابق**، ص 171.

(4) م. بن جعفر الكتاني، سلوة... **مصدر سابق**، ج 1، ص 217-218.

في طوافه بالأسواق لبيع السمن[5]. فهل يعني هذا أنه كان أميا، كما تربى فقيرا ؟ مع تسليمنا بهذا الطرح فإن ذلك لا يمنع من اكتسابه بعض المعارف سماعا، مما كان ينصت إليه في المساجد والزوايا التي زارها مع والده، وهي أماكن مشرعة الأبواب لكل راغب في السماع والاستماع والتلقي، فقد ورد في ترجمته أنه حمل إلى زاوية أبي الجعد في صباه وتبرك بشيخها سيدي بوعبيد الشرقي[6]. وأنه لقي إبان طفولته بعض أولياء فاس، كما سنرى[7].

وهذا يعني أن صلته برجال التصوف سبقت لقاءه بعلماء الظاهر وألهته عنهم. ولعل تلك الصلة كانت نتاجا لمعتقدات أهله في أهل الله، لاسيما وأن والده بائع متجول محتاج للبركة والدعوات الصالحة. ومن الإشارات الدالة على هذا الارتباط صلة أبي القاسم المبكرة بالزوايا ما «يقال إنه حمل وهو صبي إلى الشيخ أبي عبيد الشرقي فبرك عليه ودعا بقراب من ماء فصبت عليه، وقال لولا أنا بردنا هذا الصبي لأحرقته الأنوار، ولذا كان يهتف كثيرا بأبي عبيد، وينادي باسمه، وينْسب جميع ما يظهر على يده له»[7].

وتأسيسا عليه، يبدو أن صلة والده بالزاوية الشرقاوية[8]. وزياراته لشيخها ــ ونفترض أنها كانت متكررة، بحكم مهنته ــ كانت وراء ارتباط ابنه أبي القاسم ــ منذ صباه ــ ودائما بشرقاوة، حتى إلى ما بعد وفاة شيخها الأول. وشاهد ذلك أن بعض المترجمين له ينسبونه في الأخذ عن سيدي بوعبيد الشرقي[9]، بينما

---

(5) **نفس المصدر.**

(6) أحمد الناصري، **الاستقصا في أخبار دول المغرب الأقصى**، مطبعة الكتاب، البيضاء، ج 7، ص 108.

(7) **نفس المصدر.**

(8) حلاه في السلوة بوصف له قيمته في مجال التصوف، وهو : سيدي... أحمد [م. بن جعفر الكتاني، سلوة... **مصدر سابق**، ج 1، ص 217–218].

(9) م. بن الطيب القادري، **نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني**، تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق، طبعة دار المغرب، الرباط، 1397هـ/1973م، ج 2، ص 161.
نفسه، **الاكليل والتاج في تذييل كفا به المحتاج**، دراسة وتحقيق مارية دادي، رسالة جامعية مرقونة بخزانة كلية الآداب بالرباط، ص 522.

جعله البعض الثاني من أصحاب ابنه الغزواني[10]، وقال آخرون انه من مريدي عبد السلام الابن الثاني لبوعبيد الشرقي[11]... والمهم أنه من خريجي المدرسة الشرقاوية في التصوف، وأنه لازمها مدة ربما كانت طويلة. وأنه تخرج منها على مقاسها، «وليا كاملا، ذا أحوال ربانية ومواهب عرفانية، بهلولا، ملامتيا كثير الغيبة...»[12]، وبقدر ما تدل هذه الأوصاف على علو مقامه في عالم الولاية، فإنها تحدد بدقة التيار الذي يصنف ضمنه ابن للوشة وهو بكل بساطة تصوف «أهل الأحوال والغيبة» إلى حد البهللة وإثارة الملامة. وتلك أهم خصائص الشرقاوية. لا بل الظاهر أن ابن للوشة سار بعيدا في بهللته وملامته، عبر عنها القادري بقوله : «(كان) مولعا تصدر عنه مخالفات، ومما حكوا عنه أنه قتل نفسا»[13] وأنه لم يتزوج فلم يكن له عقب[14]. كما يظهر لي أن ابن للوشة صارت له الزعامة في الطريقة الشرقاوية، بعد نكبة الزاوية الأم، وصارت له بالتالي شعبية فائقة، وشاهد ذلك قيام «زوايا (تابعة له) في كل بلدة» من بلاد المغرب[15]، بما فيها فاس[16] إلى جانب «الزاوية الكبرى» التي أسسها ببلدته أحروش على وادي ارضم في ازغار ببلاد الغرب[17]، كما صار «أتباع وطوائف يؤكدون شد الرحلة لزيارته»[18]، دوما ومن كل حدب بقصد التبرك والانتفاع. الأمر الذي شجع ابن للوشة على نشر طريقته وبنجاح في الديار المشرقية، حيث

---

(10) محمد بن الطيب القادري، نشر...، **مصدر سابق،** ج 2، ص 161.

(11) عبد الله الفاسي، الاعلام بمن غبر... **مصدر سابق،** ص 258.

(12) **نشر المثاني،** ج 2، ص 161، **التقاط،** ص ص 170-171، **الاكليل والتاج،** ص 522، **الاعلام بمن غبر،** ص 258، **سلوة الأنفاس،** ج 2، ص ص 189-190، **اتحاف أعلام الناس،** ج 4، ص 55.

(13) م. بن الطيب القادري، التقاط... **مصدر سابق،** ص 171.

(14) **نفس المصدر.**

(15) م. بن جعفر الكتاني، سلوة... **مصدر سابق،** ج 1، ص 190.

(16) م. بن الطيب القادري، التقاط... **مصدر سابق،** ص 171، عباس بن إبراهيم، الاعلام... **مصدر سابق،** ج 2، ص 363-364.

(17) محمد بن جعفر الكتاني، سلوة... **مصدر سابق،** ج 1، ص 189-190.

(18) محمد بن الطيب القادري، التقاط... **مصدر سابق،** ص 171، نفسه، نشر... **مصدر سابق،** ج 2، ص 161.

اشتهرت هنالك باسم الشاذلية[19]. ومع ذلك ــ وعلى غرار اتباع سيدي بوعبيد الشرقي وأبنائه ــ غابت تراجم أتباع ابن للوشة من الكتب المختصة بما فيها ما كتبه شرقاوة أنفسُهم بعد إعادة فتح زاوية أبي الجعد، وعلى رأسها «المرقي في مناقب سي مَحمد الشرقي»، و«يتيمة العقود الوسطى في مناقب الشيخ المعطي»، و«الروض اليانع الفائح في مناقب أبي عبد الله المدعو الصالح». وإذا علمنا أن هذه التراجم دونت أيام انتماء شرقاوةِ أبي الجعد للناصرية علمنا لماذا غاب ابن للوشة من صفحاتها، ولهذا كله أيضا لا نعجب إذا اختلفت الآراء حتى في تحديد تاريخ وفاته[20].

---

(19) يذكر في هذا الصدد أنه : «.. أخذ برأس أحمد السوسي ورأس علي بن عزوز المكناسي نزيل زوار من تونس وقارن بينهما، وقال هذه الزوجة أردت أن أحرث بها وأشار نحو المشرق» ثم أمر «... لمة من الفقراء أن يذهبوا للمشرق، فذهبوا وجاور أحمد السوسي وعلي بن عزوز ثم استقر بهما الرحل بتونس، فتصدر هنالك علي بن عزوز وشاعت بركاته وكثر زائره ورفع الراية لتربية المردين...» إلى أن توفي بينما عاد رفيقه السوسي إلى المغرب ليخلف شيخه على رأس الطريقة القاسمية. [عباس بن إبراهيم، **الاعلام**...، ج 2، ص 364].
أما أكثر أتباع ابن للوشة شهرة في المشرق هو «... الشيخ الإمام العارف بالله المسلك المرشد القطب الأستاذ الكامل الصوفي الرباني شيخ الطائفة محمد بن أحمد المزطاري المكناسي [ابن زيدان، **اتحاف**... ج 4، ص 55-56، حسن صادقي، **تراجم مغربية دفينة في العصر الوسيط والحديث**، رسالة جامعية مرقونة بخزانة كلية الآداب، الرباط، ج 2، ص 406-407، نقلا عن سلك الدرر، 4، 53] «... فقد قدم دمشق في غرة جماد الأولى سنة 1096هـ، وأخذ عنه بها الطريق محمد بن خليل العجلوني، وكتب له بذلك إجازة مطولة. وكان يقول له، جئت من المغرب لأعمر ديارك، وأخذ أيضا عنه الشيخ عبد الرزاق بن عبد الرحمن السفرجلاني، ومن ذلك الوقت اشتهرت الطريقة الشاذلية بدمشق وكثر اتباعها والآخذون لها... ثم رحل من دمشق إلى مكة، وتوفي بها في محرم الحرام ليلة الجمعة سنة 1107هـ عن ثلاث وستين عاما ودفن بباب المعلى بقرب ضريح السيدة خديجة الكبرى... وكان تولى القطبانية خمسة وعشرين عاما...» [حسن صادقي، تراجم... **مرجع سابق**، ج 2، ص 406-407 نقلا عن سلك الدرر، 33/4].

(20) أرخ القادري وفاته سنة 1075هـ في الزهر الباسم، وأرخها في التقاط الدرر والنشر بيوم 28 رجب 1077هـ [**التقاط** 170، نشر، 2 : 161] وتبعه على ذلك صاحب **سلوة الأنفاس** (1 : 189) أما الناصري فقد اعتبر ذلك تصحيفا وصحح تاريخ وفاته، مؤرخا لها بسنة 1097هـ (**الاستقصا**، 7 : 105، 108)، ويبدو لي أن الناصري اعتمد في تصحيحه على أخبار سلوة الأنفاس، دون أن ينتبه ان الكتاني إنما ترجم لابن للوشة عرضا بمناسبة حديثه عن تلميذه منصور بوحفرة، وأن التاريخ الوارد في نهاية الترجمة وهو 1096هـ هو للتلميذ=

لكن ذلك لا يقلل أبدا من شعبية ابن للوشة لدى فئات عريضة من المغاربة وحسبنا هذا التنافس الذي جرى عقب وفاته حول جثمانه. فقد توفي بأحروش ودفن به أولا... ثم نقل خفية إلى وادي ارضم ودفن هناك وبنيت عليه قبة عظيمة، وقبره ـ يقول صاحب السلوة ـ بها إلى الآن مزارة عظيمة وله موسم عظيم في كل سنة تفد إليه الوفود والركاب من كل ناحية، وبنيت على قبره بأحروش قبة أخرى يزار بها كذلك[21]. وحسبنا أيضا أن الذي خلفهُ على رأس الطريقة والطائفة كان مراكشيا، ويقيم في تونس.

وهذا الخليفة هو أبو العباس أحمد بن علي المداسي السوسي لقبا المراكشي دارا، الشهير باسم أحمد السوسي. ولد بمراكش في حدود الخمسين وألف، وتربى يتيما فقيرا كما يبدو[22]. «يعاني بعض الصّنائع»[23]، أميا مثل شيخه «لم يمارس شيئا من علم الظاهر قط»[24]. فلما تاقت همته للانخراط في طريق القوم اختطر ابن للوشة. ومرد هذا الاختيار في اعتقادنا يتمثل أولا في اتساع نطاق جماهير ابن للوشة إن لم نقل اتساع نطاق نوع التصوف الذي بنيت عليه طريقته، ثم موافقة هذا النوع من التصوف لقدراته المعرفية، وحاجاته «كصانع» كادح.

والا فقد ظهر بالمغرب زمنئذ ـ أعني في العقد السابع ـ شيوخ كبار، أمثال محمد بن ناصر الذي تصدر المشيخة منذ 1052هـ (ت عام 1085م) ومولاي عبد الله الشريف الوزاني الذي نزل بوزان حوالي نفس التاريخ. والشاهد على

= لا للشيخ، فلعله وقع في هذا الوهم، ثم قرأ التاريخ 1096 بدل 1097 سهوا، وذلك كله لا علاقة له بابن للوشة، (راجع : **سلوة**، 1 : 190).
ونحن نرجح 1077هـ كتاريخ لوفاته، كما أشار إلى ذلك القادري ويؤكد ذلك عودة تلميذه أحمد السوسي من تونس إلى المغرب بقصد التصدر للمشيخة في الطريقة وذلك في «عشرة الثمانين» [**الاعلام** للمراكشي، ج 2، ص 364] وذلك أمر لا يمكن حدوثه إلا بعد وفاة شيخه.

(21) م. بن جعفر الكتاني، سلوة... **مصدر سابق**، ج 1، ص 189-190.

(22) جاء في الاعلام للمراكشي «ولد في حدود 1050هـ وسافر به جده للحجاز، فحج به وهو صبي ثم قفل به للمغرب» [ج 2، ص 363].

(23) **نفس المصدر**.

(24) **نفسه**، 365، بينما انفرد القادري بتحليته بـ«العلامة» في ترجمته ابنه أحمد العباس [نشر، 4 : 80] ولعل هو سبق قلم.

حضور الاختيار النص الوارد في ترجمته، مؤداه : لما تاقت همته للسلوك على يد شيخ يصفيه من رعونات نفسه، ويرقيه عن أطوار حسه تجول في بلاد المغرب يلتمس شيخا تجتمع عليه همته ويسلم له باطنه فطاف على المنتسبين للمشيخة، واعمل الرحلة للمنتسبين بالتصوف بأرجاء المغرب كله، فلم يجد عند أحد منهم ضالته المنشودة وأمنيته المقصودة إلى أن أدته خاتمة المطاف للشيخ أبي القاسم بن للوشة السفياني، فقصده ولبث عنده أياما، فرجع إلى فاس [مما يعني أنه مر عليها قبلئذ] واستقر بجامع منها وشمر للعبادة ذيله وعمر بالطاعة أوقاته، فكان على ذلك مدة، إلى أن قيض الله له بعض أهل البصائر، فكان يتعاهده ويفاوضه في مسائل الطريق، فذكر له أنه يبحث عن شيخ كامل في الوقت يتجه إليه بكليته، ويداوي به غصال عيوب نفسه، فلم يجده، فقال له ان هذا في الوقت لموجود على وفق ما قصدته وهو أبو القاسم بن للوشة، فقال قد جئت من عنده، فما رأيت شيئا، فقال له لو رأيت أصحابه وما هم عليه من المحبة والاجتهاد في العبادة لظهر لك مصداق ما أشرت به عليك، فصار به إلى رابطتهم التي يجتمعون فيها، فعاين من أحوالهم عجبا عجابا، ورأى عليهم من العناية جلبابا. وبقرب ذلك ذهبوا لزيارة شيخهم، فسار معهم، فلما أقبلوا على الشيخ قال لهم من بينهم مرحبا بالسوسي فطعن في قلبه، وأخذ منه بسويداء لبه ووجه إليه الشيخ همته، فاستنار باطنه واستقام أوده وتمكنت محبة الشيخ منه بحيث صار أقرب إليه من نفسه التي بين جنبيه، فجلس بزاوية شيخه يسقي الماء للزائرين ويطبخ لهم»[25].

ويؤكد هذا النص شهرة ابن للوشة في مغرب القرن 11هـ-17م، كما يؤكد على أن تصوفه استهوى كثيرا من المغاربة، أكانوا في فاس أو مراكش أو في بادية هاته وتلك.

وعلى كل حال، يبدو أن أحمد السوسي قد بلغ مقاما عاليا في زاوية شيخه، مما جعل هذا الأخير يعول عليه صحبة رفيق له في نشر طريقته بالمشرق[26] قبل أن يرشح لخلافة ابن للوشة نفسِه في التصدر لمشيخة الطريقة وتربية مريديها في المغرب، وهو الأمر الذي فرض عليه العودة من تونس في «عشرة الثمانين» من

(25) عباس بن إبراهيم، الاعلام... **مصدر سابق**، ج 2، ص 363-364.

(26) **نفس المصدر**، وراجع الهامش (19).

المائة المذكورة[27]. واختار النزول بمراكش. وفي عاصمة الجنوب «... انثال الناس لزيارته وقصدوه من كل جهة، وطار له بها طائر الاشتهار، فتلمذ له قوم ونفع الله به... (وصارت) زاويته بمراكش أكثر زوايا المغرب اطعاما للصادر والوارد...»[28] إلى أن توفي عام 1130هـ، «ودفن قريبا من ضريح الشيخ الجزولي وبنيت عليه قبة هائلة لم ير مثلها»[29].

وقد خلفه على رأس الزاوية والطريقة القاسمية[30]، ابنُه وسميُّه أحمد المدعو العباس السوسي المراكشي. وعلى غرار والده غابت آثار العلم الظاهر من مناقبه، كترجمة ولاشك لعدم اهتمامه به[31] باعتباره في نظر شيوخ الطريق علما دنيويا غير نافع، في حين يوصف بالزهد والورع والعرفان والأحوال الربانية وهذه هي أهم «المواد» التي تعلمها بمدرسة والده، القاسمية الشرقاوية، سندا وأصولا، وذلك أيضا ما أهله لرئاسة «المدرسة» نفسها والتصدر للمشيخة[32].

(27) جاء في الاعلام بمناسبة حديثه عن محاولة ابن للوشة نشر طريقته في المشرق، ان أحمد السوسي أقام في تونس محبة رفيقه في الطريقة علي بن عزوز «... إلى أن أذن له في التصدر للمشيخة ورفع الراية لتربية المريدين، فخرج من تونس بعد أن أتاه جماعة من أرباب القلوب وأصحاب البصائر وأمروه بالتوجه إلى مراكش وأخبروه أن بها يكمل أمره وهددوه إن لم يفعل، فقدم مراكش في عشرة الثمانين» من القرن 12هـ/18م [ع. بن إبراهيم المراكشي، **الاعلام**، ج 2، ص 364].

(28) عباس بن ابراهيم، **الاعلام**، ج 2، **مصدر سابق**، ص 364-365.

(29) **نفس المصدر**، ص 365.

(30) ظلت التسمية واردة في تراجم أحمد السوسي وابنه أحمد العباس [راجع : عباس بن إبراهيم المراكشي، الاعلام... **مصدر سابق**، ج 2، ص 373] ولم نقرأ مثلا الطريقة السوسية، بينما سمى أتباعهما بالسيوسيين أحيانا وبالقاسميين أحيانا أخرى [**الاعلام**، 2 : 372].

(31) يفهم مما خصه به صاحب الاعلام من أخبار أنه كان يعرف الكتابة والقراءة على الأقل، بمعنى أنه لم يكن أميا. [**الاعلام**، ج 2، ص 374].

(32) عباس بن إبراهيم، **الاعلام**، ج 2، ص 370-371، وقد روى في هذا الصدد عن والده أيضا أنه مع أميته كان آية من آيات الله في الفهم والعرفان وروى «كرامة» شهادة على ذلك مفادها، «ان نفرا من الطلبة قصدوه برسم اختباره في مسائل عملية فكلما سألوه عن مسألة أجاب عنها بأحسن جواب فعجبوا منه، مع أنه لم يمارس شيئا من علم الظاهر قط. فقال لهم والله ما جلستم بين يدي حتى وقف أبو قاسم على رأسي. فكل مسألة ألقيتموها علي لقنني جوابها» (**الاعلام**، ج 2، ص 365) وهذا اطراء واضح القصد منه اظهار تفوق «العرفان» وامتياز أصحابه على شيوخ الرسوم المنكبين على العلوم الدنيوية.

هذا ما جمعناه من إشارات تتعلق بحياة شيوخ الطريقة القاسمية معظمها نقله كتاب التراجم مما كتبه صديق شرقاوة والقاسميين الحميم المؤرخ الشهير محمد الصغير الوفراني. وإذا كنا لا نعلم من خلف أحمد العباس في منصبه بعد وفاته سنة 1151هـ، يفهم من إشارات كثيرة ان شيخ الطرب الملحون بمراكش في عصره الشيخ أحمد بن علال الشرابلي المتوفى سنة 1200هـ/1786م كان له التقدم على غيره من اتباع القاسمية.

وبعد، ماذا نستفيد من هذه التراجم ؟

II ــ القاسمية بين «الهمة» و«التربية» :

إن أهم ما يلاحظ في هذا الصدد أن لشيوخ الطريقة سندا، وهذا يفيد في القول بأنها سلوكية أو قل تربوية، وإن لها في التربية مرجعية، على غرار الطرق الشهيرة. وأول ما يثير الانتباه في هذا الصدد أن سند الطريقة «فقيرٌ» كفقر أصحابه ماديا، وحيد السهم، بحيث يتنفى منذ التعدد المألوف والمفتخر به لدى مشايخ الطرق الصوفية المغربية، فأحمد العباس ــ مثلا ــ سلك الطريق على يد والده، وهو عن أبي القاسم بن للوشة عن شيوخ أبي الجعد بسندهم إلى الإمام الجزولي. هذا رغم شهرتهم جميعا بالسياحة الصوفية في المغرب والمشرق. وعندما رغبوا في لقاء بعضهم ــ سواء في بداية أمرهم أو لما كمل حالهم ــ نجد يَلَقَوْن شخصياتٍ صوفيةً، أهم ما يميز صلاحها انتاؤها إلى طينة لها ما يربطها بالنهج القاسمي ــ الشرقاوي، ونعني بهم المجاذيب والبهاليل، ولو كانوا مطبقين، توكيدا منهم ــ ولاشك ــ على رفعة وعلو مقام هذا الصنف من الأولياء وسلوكهم، اقتداء بروح الشرقاوية وموقف مؤسسها، الذي اشتهرت مدرسته منذ القرن 16/10م بتخريج الأولياء المجاذيب[33].

ومما نمثل به على هذا الارتباط بالجذب وأهله ما يروى عن ابن للوشة نفسِه عندما صحب مرة والده إلى فاس في صباه. فبينما هما يطوفان بالأسواق لقيا أبا محمد سيدي يدير بن محمد السوسي، وكان من المجاذيب أهل الغيبة السائحين...

(33) أحمد بوكاري، **الزاوية الشرقاوية**، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، 1985م، ج 1، ص 153.

«وهو يقول : من يشتري مني الغرب بخُبْزَة، فقال الولد سيدي قاسم لوالده سيدي أحمد : يا أبت اشتر لي خبزة أعطيها لهذا المرابط. فاشتراها له وأعطاها لسيدي يدير، فأخذها منه، وقال له : اشتريت مني، فقال سيدي قاسم : اشتريت منك، فقال سيدي يدير : وأنا بعت لك والله الموفق والمسخر لك سبحانه. ولما كبر سيدي قاسم وبلغ الحلم ظهر فيه ما لا يخفى ولا ينكر ولا يحد»[34].

ويذكر عن أحمد العباس بن أحمد السوسي من جهته في هذا الصدد أنه «لقي العلامة الولي الصالح القطب الواضح سي المعطي بن الصالح مؤلف الذخيرة وزاره، ولما رجع من عنده من تلك الزيارة لقيه الفقيه العالم سيدي الصغير الوفراني المراكشي. فظهر لسيدي الصغير في سيدي أحمد العباس الزايد، فقال له من أين لك هذا ؟ فقال له من الشيخ المعطي. فقال سيدي الصغير علينا بزيارته فرحل رحمه الله إليه»[35].

وإذا علمنا أن الشيخ المعطي الشرقاوي تراجع عن الناصرية إلى طريقة جده بوعبيد الشرقي[36] أدركنا سر زيارة أحمد العباس له، وعلمنا بالتالي سبب «الزايد» الذي بدا للوفراني على صديقه أحمد العباس لما عاد من أبي الجعد، والشرقاوية الأم كما علمنا أم القاسمية، وفي لقاء أحمد العباس وصاحب الذخيرة تجديد، «للعهد» القديم، وربما فرح بهذا التجديد.

ومن مظاهر هذا الارتباط أيضا حضور أسلوب «التربية بالهمة» في سلوك مريدي الطريق[37]. ومعلوم أن هذا الأسلوب من خصائص تصوف المجاذيب، مما يعني أن القاسمية لم تفرق بين شيخ التربية وشيخ الهمة في التوصيل إلى الله[38] عكس كثير من الطرق المعاصرة لها، وخصوصا الوزانية والناصرية والفاسية.

---

(34) م. بن جعفر الكتاني، سلوة... **مصدر سابق**، ج 1، ص 217-218.

(35) ع. بن إبراهيم المراكشي، الاعلام... **مصدر سابق**، ج 2، ص 377.

(36) راجع : أحمد بوكاري، الزاوية... **مرجع سابق**، ج 1، ص 132-133.

(37) راجع : ع. بن إبراهيم المراكشي، الاعلام... **مصدر سابق**، ج 2، ص 364.

(38) راجع رأيا مماثلا للشيخ علي بن عبد الرحمن الدرعي التادلي أبداه كرد على انتقاد أتباع محمد ابن عبد القادر الفاسي لأسلوبه التربوي.
— محمد بن علي المنالي، **دوحة البستان في مناقب الشيخ علي بن عبد الرحمن**، م.خ.ح، الرباط، رقم 2339، ص 42أ.

ونستدرك بسرعة لنقول بأن القاسميين ورغم علاقتهم الشديدة بالمجاذيب، وحضور عنصر التربية بالهمة في علاقتهم بمريديهم، جعلوا من الصحبة عمدة الطريقة وعليها اتكلوا في التوصيل إلى الله. ومن ثم، لاحظنا أنهم لم يكونوا مجاذيب مطبقين[39]، بقدر ما كانوا صوفية سالكين مربين ينشدون ــ كغيرهم ــ الجذب الالهي والقرب منه والفناء فيه، بقطع منازل الطريق ومقاماتها كما هو معهود لدى سائر أهل الله السالكين، ولذلك أيضا اشترطت طريقتهم في شيخ التربية أن يكون «شيخا كاملا» كما اشترطت على المريد «أن يتوجه إلى شيخه بكليته»[40]. وفي هاتين الإشارتين تلخيص لكل تفاصيل علاقة الشيخ بالمريد

---

(39) مما يروى في هذا الصدد «أن الشيخ الفقير السالك المجذوب خديم الفقراء السالكين والمجاذيب ورفيقهم سيدي الحاج محمد غازي المدعو عزيزي القنيت الدباغ حرفة، كان رحمه الله يتبع المجاذيب والبهلاء ويشرب معهم الخمر والدخان ويأكل الحشيش ولا يبالي بشيء من ذلك من أحد... وكان له أخ اسمه سيدي محمد، من أصحاب أحمد السوسي وكان يتألم من حال أخيه القنيت. ولما جاء سيدي أحمد العباس من الحج، وخرج يوما مع الفقراء لزيارة سي أبي جيدة رضي الله عنه خارج باب المسافرين ورجع من الزيارة لقي القنيت هابطا بطنجيته على كتفه ودواة الدخان على فمه، فقال سيدي عبد المجيد الزبادي لسيد أحمد العباس هذا هو القنيت أخو سيدي محمد غازي، فحصروه (...) فقبضوه كلهم وقالوا ارم عنك هذه دواة الدخان، وهو يقول أنا لا أقدر على تركها أو رميها، وإذا أردتم تركها، اتركوها أنتم عني، فقالوا أردنا تتبع سيرة أخيك وتتركها، فرفع سيدي أحمد العباس يده بالفاتحة، فقرءوها ودعوا له وأمروه بالحج واتفقوا على ذلك، وكان هو سبب الخير له».

راجع : م. بن جعفر الكتاني، **سلوة... مصدر سابق**، ج 1، ص 374.

ــ ع. بن إبراهيم المراكشي، **الاعلام... مصدر سابق**، ج 2، ص 373-374.

(40) راجع : ع. بن إبراهيم المراكشي، **الاعلام... مصدر سابق**. ويبدو من خلال تراجم القاسميين وأوصافهم «كمال مشيختهم» انسجاما مع آرائهم، مثل «الشيخ»، «الشيخ المربي»، «الأستاذ المرشد»، «الصوفي الكامل» «السالك المجذوب» «الامام العارف بالله» «الصوفي المحقق» «القطب»، وغيرها.

راجع مثلا : ــ م. جعفر الكتاني، سلوة... **مصدر سابق**، ج 1، ص 373-374، ج 2، ص 184، ج 3، ص 252.

ــ ع. الرحمن بن زيدان، اتحاف... **مصدر سابق**، ج 4، ص 55-56، ج 5، ص 313.

ــ ع. بن إبراهيم المراكشي، الاعلام.. **مصدر سابق**، ج 2، ص 365، 373-374.

ــ حسن الصادقي، تراجم مغربية... **مصدر سابق**، ج 2، ص 406-407.

ــ سليمان الحوات، **الروضة المقصودة والحلل الممدودة في مآثر بني سودة**، دراسة وتحقيق عبد العزيز تيلاني، رسالة جامعية مرقونة، بخزانة كلية الآداب بالرباط، ص 391-392.

السّالك في الشاذلية التي ينتسب القاسميون إلى فرعها الجزولي ـــ كما علمنا ـــ لا، بل لقد بلغ الارتباط في هذه الطريقة بين الشيوخ ومريديهم مستوى عاليا، عبروا عنه عادة بـ«المحبة»(41)، وهو مصطلح ارتبط كثيرا بالطوائف التي تشاكل القاسمية في نحلتها مثل العيساوية، حتى لقد اختصت به هذه الأخيرة فقيل «المحبة عيساوية».

وتأسيسا عليه، تكون الطريقة القاسمية طريقة تربوية لها سند عال في طريق القوم، لكنها جنحت في سلوكها إلى الارتباط بأهل الأحوال والمجاذيب، إن لم نقل إنها حاولت تحصيل أحوالهم عبر السلوك وبأقصر الطرق.

ومن ثم اصطنع القاسميون ـــ وهم يقلدون في ذلك ـــ شيوخ أبي الجعد في سلوكهم للطريق مجاهدات وتبنوا تعاليم تنسجم وتكوينهم وكذا مطامحهم أسسها الجذب. وقد حاولنا جاهدين إبراز نوع تلك المجاهدات وخصائصها من خضم التعتيم الذي خيم على نشاطهم إلى حد التغييب وهو أمر نخاله مقصودا.

وأول إشارة جادة صادفناها في هذا المجال، ما مدح به أحد القاسميين الفاسيين إخوانه في الطائفة، وهو يحاول اقناع أحمد السوسي كي ينظم إليهم، حيث يقول : «لو رأيتهم وما هم عليه من المحبة والاجتهاد في العبادة لظهر لك مصداق ما أشرت به عليك»(42).

فأي عبادة ؟ إذا كان المقصود عبادة عامة فالأكيد أن القاسميين وإن لم يكونوا فقهاء فإنهم لم يسقطوا عنهم التكاليف الشرعية ولا فرطوا في السنن وما يتبعها من نوافل(43)، رغم ما اشتهروا به من جذب وبهللة كما علمنا، فهم من النوع

---

(41) راجع : ع. بن إبراهيم المراكشي، الاعلام... **مصدر سابق**، ج 2، ص 364.

(42) **نفس المصدر**، ج 2، ص 364.

(43) مما اشتهر به شيوخ القاسمية وأتباعهم حرصهم على أداء فريضة الحج.
راجع : ـــ سليمان الحوات، الروضة... **مصدر سابق**، ص 391-392.
ـــ ع. بن إبراهيم المراكشي، الاعلام... **مصدر سابق**، ج 2، ص 363-371.
كما عرف عنهم أداؤهم للتكاليف الدينية جميعا.
راجع : ـــ سليمان الحوات، الروضة... **مصدر سابق**، ص 391.
ـــ م. بن جعفر الكتاني، سلوة، **مصدر سابق**، ج 1، ص 373-374، ج 2، ص 24، 185، 252، 373، 374.
ـــ ع. بن زيدان، اتحاف، **مصدر سابق**، ج 3، ص 81. =

«الراجع» في الجذب. لذا فالأكيد أيضا أن المقصود في النص بـ«المحبة والاجتهاد في العبادة» يتعلق بوصف مجلس معين وعبادة خاصة بانَ اجتهادهم فيها كما بانت محبتهم. وقد ساعدنا القادري على تأكيد هذا الفهم بجملة قصيرة انما بليغة نصها «كان للأصحاب [ابن للوشة] اجتماع على الذكر والسماع»(44).

فالذكر والسماع إذن هو قطب رحى «عبادتهم» وفيه ظهر اجتهادهم. وكان الاجتماع بالزاوية، وفي الليل لاشك في ذلك، على غرار غيرهم من أهل الله. بعد صلاة العشاء، وما يتبعها من شعائر كصلاة النوافل وقراءة بعض من القرآن. وقد تمثلت مادة الذكر القاسمي في الهيللة بالجلالة، والتصلية، ثم اشعار الششتري، ورباعيات عبد الرحمن المجذوب، وكلام لسيدي بوعبيد الشرقي(45).

ويلاحظ من خلال هذه المواد أنها تجمع بين اذكارٍ مجردة مألوفة وأشعارٍ استعملتها طوائف، واتخذت منها أخرى مواقف مضادة. وان القاسمين من الصنف الذي جمع بينهما، لا بل لقد جعلوا من تلك الأشعار محور مجلسهم وخلالها يحمى وطيس حضرتهم. نريد القول بأن الذكر بالهيللة والتصلية لم يكن سوى مقدمة للسماع. وأن السماع بالأشعار الصوفية الجارية ألحانها على مقتضى الطبوع كان ديدن القاسميين، حتى انهم اختاروها اختيارا وصاحبوا إنشادهم لها بالضرب في الآلات(46) وإذا كنا لا نعلم نوعية تلك الآلات فلاشك أنها كانت «عيساوية» للتقارب الحاصل بين الطائفتين منهجا وسلوكا، واندماجهما في احياء كثير من مجالس «الحضرة».

والقصد من السماع وتحويل مجلس الذكر إلى حضرة واستعمال الآلات، يدخل في إطار منهج صوفي يرى في ذلك كله سبيلا للجذب أعني ربط الصلة بالخالق عبر استدعاء الأحوال بسماع الصوت الحسن وذكر الله والرسول، وكذا

= ـ ع. بن إبراهيم المراكشي، الاعلام، **مصدر سابق**، ج 2، ص 364، 372، 373.
ـ حسن صادقي، تراجم مغربية، **مرجع سابق**، ج 2، ص 406-407.

(44) م. بن الطيب القادري، التقاط، **مصدر سابق**، ص 171.

(45) هكذا جرت العادة أيام أحمد السوسي، راجع : ع. بن إبراهيم المراكشي، الاعلام، **مصدر سابق**، ج 2، ص 371.

(46) سليمان الحوات، الروضة المقصودة... **مصدر سابق**، ص 491.

توفير الأجواء الملائمة لسلخ الروح عن عالم الدنيا ومتاعبه ومشاكله... والارتقاء إلى «السماء» بكل ما فيها من صفاء وأحلام وراحة بال...

ولذلك امتازت الحضرة القاسمية ـــ كلما حمى وطيس السماع ـــ بغلبة الأحوال على كثير منهم، فيقومون للرقص طربا بتوارد تلك الأحوال ويهيجون فرحا بها...[47].

والجدير بالإشارة ان القاسميين وادراكا منهم للخلاف الحاصل حول مسألة السماع، وتوابعه، حرصوا في سماعهم بالشعر أو بالرجز أن يكون ربانيا أو مجرد مدح للرسول «وإذا سمِع [أحدهم] شيئا من كلام المجون الذي في الأغراض الفاسدة به يأتون، عارضه بقوة»[48]، كما اعتبروا ما يحصل للمسمع من هز ورقص ودوران وما أشبه ذلك سرا من الأسرار الإلهية لا يخص بها إلا من ابتغاه ربُّه، بمعنى أن رقصَهم هو من باب الوجد الهاجم لا التواجد المتكلف. ومن ثم فهم صادقون في وجدهم[49].

وسواء صدقوا في أحوالهم أو لم يصدقوا. فالأكيد أن السماع وما فيه من الجذبات والشطحات والأحوال... لدى القاسميين هو مبنى الطريقة وعليه معتمدها، كما نادى سيدي بوعبيد الشرقي بذلك وأوصى[50]. وتكمن أهميته في كونه ينسجم انسجاما تاما مع منهج الطريقة التي تنشد «الجذب» و«الغيبة»... كما ينسجم مع طبيعة حياتهم، وعملهم.. ولذلك سار القاسميون في هذا الشأن على نهج السلف المقتدى به من لدنهم، واجتهدوا في صياغة «كلام» يلبي تلك

---

(47) م. بن الطيب القادري، التقاط... **مصدر سابق**، ص 232.
ـــ سليمان الحوات، الروضة... **مصدر سابق**، ص 391، 413، 491، 492.
ـــ م. بن جعفر الكتاني سلوة... **مصدر سابق**، ج 1، ص 189-374، ج 2، ص 6-7، 189.
ـــ ع. بن زيدان اتحاف... **مصدر سابق**، ج 5، ص 313.
ـــ ع. بن إبراهيم المراكشي، الاعلام... **مصدر سابق**، ج 2، ص 371، ج 7، ص 266.

(48) سليمان الحوات، الروضة... **مصدر سابق**، ص 491.

(49) **نفس المصدر**، ص 391، 491، 492.

(50) أحمد بوكاري، الزاوية... **مرجع سابق**، ج 1، ص 123.

الحاجات الدينية والدنيوية أثناء الشغل وفي غياهب الوحدانية في ظلمات الليل والزمن...

وكان من الطبيعي أن يكون «الكلام» الذي صاغوه على مقاسهم عكس الشيوخ الذين تنافسوا في تركيب ما يدعى بالحزب، انسجاما مع طبيعة طرقهم. فأي كلام نقصد ؟ ذلك ما نجد صدى له في قول مأثور من شيخ الطريقة الثاني أحمد السوسي، آنس به نفسه لما خلا بها عن الناس، في طريقه إلى الديار المقدسة، مؤداه :

قولوا لمكا الزينا مع المدينا خيرهم بان علينا يا بابا
من بغا يزور يجينا يطلب لنا الوقت راهو لنا يا بابا[51]

وقد قلد في رباعيته هاته شيخه «الكاهل» بوعبيد الشرقي وأبناءه، الذين يعدون من كبار ناظمي الرباعيات على شاكلة ما نظمه أقطاب الفن الصوفي قديما[52]. أما أشهر «القاسميين» براعة في هذا المجال هو الشيخ الشهير أحمد بن علال الشرابلي المراكشي.

فقد عرف الشرابلي بتعصبه الشديد للنهج القاسمي في التصوف «... غريقا في بحر التوحيد» تعتريه الأحوال... ويهيج بسماع الألحان الجارية على مقتضى الطبوع من الاستهلال والزيدان، يضرب في الآلات ويرقص طربا بتوارد الحالات...»[53].

كما اشتهر بإبداعاته في النظم ولاسيما في فن الملحون أكثر الأجناس الزجلية موسيقى، إذ يذكر أنه «كتب ديوانا بالملحون بين توسلات ومقامات ما للساحلي في منازل السائرين وأدعية وأحوال الصالحين»[54] من أشهرها الموشح الشهير بعنوانه : «صلى الله على الهاشمي البحر طه...» والتي مطلعها :

---

(51) ع. بن إبراهيم المراكشي، الاعلام... **مصدر سابق**، ج 2، ص 400.
(52) أحمد بوكاري، الزاوية... **مرجع سابق**، ج 1، ص 99.
(53) سليمان الحوات، الروضة... **مصدر سابق**، ص 491.
(54) **نفس المصدر**، ص 492.
— ع. بن إبراهيم المراكشي، الاعلام... **مصدر سابق**، ج 2، ص 398.

• بسم الله حلا بنداها، فسلوك الذهبان والجواهر تشرق
بجمالو، والدر الوهاج
• بمديح المختار راحتي وروحي ومناها، ديني مذهبي ملتي
خالص نهديها لو، فداخل المهاج
• صلى الله عليه ما نشرت ضياها، وما غسق الليل وانفاجا
بعد الفجر كحالو، وكواكب الأبراج
• عين الرحما كامل السنا زهو وانزاها، ونعيم سلوان، صار
مدح للقلب اشغال غاية كل اعلاج
• عين اليقين الحائق رفع عظاها، وتوضحت مسالك الشريعة
من فضل كمالو وسبل المنهاج
• وانصر دين الله لامتو وانتشرت سناها، ونفا نهج الشرك
فلغياهب خافض فضلا لو، هو الدين المعواج
• يا رسول الحق صرختك دايم نرجاها، ما تخفى لك حالتي،
أوراقي في الغصن دبالو، بادر بالفرج
• ... صلى اللّه على الهاشمي البحر طه، من لا خلق في
الارض بحالو، أحمد مولى التاج[55]

ويبدو أن القاسميين وجدوا في ملحونات الشرابلي ضالتهم، فعكفوا على السماع بها، وشاهد ذلك ما رواه سليمان الحوات في قوله : «كان له أتباع وأصحاب من أهل المحبة والاقتراب يحفظون كلامه ويتواجدون به كل الوجدان ويرقصون لسماعه»[56] ثم صارت «المدائح في الأسواق تمدح بكلامه فتتواجد له العشاق»[57] ولما توفي خلدوا ذكرى رحيله بعمل موسم بمقامه الواقع بقعر الدرب المسمى به بالقصور في مراكش ينشدون فيه أزجاله وملحوناته

(55) انظر الموشح كاملا عند :
— سليمان الحوات، الروضة المقصودة... **مصدر سابق**، ص 492.
— ع. بن إبراهيم المراكشي، الاعلام... **مصدر سابق**، ج 2، ص 399.
(56) سليمان الحوات، الروضة... **مصدر سابق**، ص 492.
(57) **نفس المصدر**.

الشهيرة[58] مثل ما يفعلون في موسم شيخ الطريقة ابن للوشة في احروش[59]. كما يذكر أيضا أن أحد رفاق الشرابلي في الطريق، وهو الشيخ غازي القنيت المتوفى عام 1196هـ بفاس «أوصى أن تكون جنازته بالقراءة والذكر والحضرة، وان يُخْرج من الدار نبوية الطبالين، فَفُعِل ذلك»[60].

هذا، وبينما حضرت الموسيقى بكل ثقلها في النشاط الصوفي للقاسميين، ونشطت مجالس الذكر. غابت كراسي «علوم الظاهر» وحلقاتها إيمانا منهم ان العلم الحقيقي، هو العلم الباطن الذي يقع في النفوس من ثمرات التعبد، بشرط الإخلاص، ولو كان هذا التعبد تعاطي الموسيقى وانشاد الأمداح. وفي هذا الصدد يؤثر عن ولي شرقاوي انكر عليه أحد الفقهاء سلوكه قوله مجيبا إياه : «هذا علم الأذواق لا علم الأوراق»[61] لا بل دافعوا عن طريقتهم بحرارة ووجهوا دعوات متكررة لكبار شيوخ عصرهم والفقهاء منهم كي يلتحقوا بصفوفهم. على نحو ما فعله بوعبيد الشرقي نفسُه مخاطبا جاره الشيخ مبارك الزّعري قائلا :

يا الساكن في أرض البوادي   لا تتعـــــــدش الموارد
اصحب هداة الطريقــا   تحصل لك الفوايـــد[62]

ويبدو أن الاختيار الذي تبناه القاسميون قد وجد له صدى واسعا، في البادية والمدينة، على حد سواء، ولاسيما لدى «الفئات الشعبية»، أو من اعتدنا أن نسميهم بالعوام، من حرفيين ومزارعين، ومن لا أرض ولا حرفة لهم... أولئك الذين يعانون من نفس الهموم ونفس الاحباطات، وفي حاجة ماسة إلى التخلص منها ولو لفترات قصيرة، كما هم في أشد الحاجة لمن يفهم معاناتهم ويعبر عنها بلسان حالهم، خصوصا إذا كان الحال به شدة، كما كان الأمر أيام القاسميين، وهو ما

(58) ع. بن إبراهيم المراكشي، الاعلام... **مصدر سابق**، ج 2، ص 400.
(59) م. بن جعفر الكتاني، سلوة... **مصدر سابق**، ج 1، ص 189-190.
(60) **نفس المصدر**، ج 1، ص 374.
(61) ع. بن إبراهيم المراكشي، الاعلام... **مصدر سابق**، ج 9، ص 196-197.
(62) محمد المهدي الفاسي، **ممتع الاسماع في ذكر الجزولي والتباع ومالهما الاتباع**، طبعة حجرية بفاس، 1308هـ، ص 128.

وجدوه فعلا في «الحضرة» القاسمية. وفي «موائدها»، وفي «كرامات» شيوخها، تماما كما وجده آخرون لدى طوائف أخرى مماثلة لها، قريبة من ديارهم.

بل يظهر لنا أن التيار القاسمي رسخ جذوره بقوة، وأصبح له حضور ضاهى به الحضورَ الناصري نفسَه، بل شكل للناصريين المنافس القوى على مستوى الجدال النظري ومستوى استقطاب الاتباع. وهو ما نجد له صدى في الكتابات الناصرية نفسها، من أهمها وأكثرها طرافة بجعلها خاتمة «المحاكمة الخيالية» التي أشرف أحد الناصريين على تنظيم فصولها سجلها لنا، صاحب «الدرة الجليلة في مناقب سيدي أحمد الخليفة» يعني في عز أيام الناصرية.

فقد أورد المؤلف بمناسبة ترجمته للشيخ عبد الله العتيقي أحد تلامذه أحمد الخليفة «رؤية» وقت غاب عنه فيه الرقيب، ورواها لمن دونها[63]، فقال :

«... كنت في عام خمس وخمسين ومائة وألف في ليلة سبع وعشرين من رمضان المعظم، قال : كنت بالصف، والامام يقرأ القرآن على العادة المعروفة ليلة سبع وعشرين ثم أخذتني سنة «سبحان من لا تأخذه سنة ولا نوم»، في وسط الصف حتى رأيت سريرا من ذهب منزلا من السماء بسلسلة من ذهب وفيه رجل جالس ومعه رجلان أحدهما في يمين السرير والآخر عن يساره. قال فسألت الرجل الذي على يمين السرير : من هذا الذي جلس على السرير ؟ فقال لي : هو سيدنا محمد ﷺ وأنا بلال ابن حمامة رضي الله عنه. قال : فتقدمت إليه فسلمت عليه، وقال لي ﷺ : مرحبا مرحبا مرحبا. قف هنا عند بلال، قال فوقفت عند بلال. قال : وأما الرجل الذي عن يسار السرير فلم يتكلم قط و لم أعرفه إلى الآن. قال ثم قال النبي ﷺ يا بلال نادي بالشرفاء أن يعرضوا علي ؟ قال، فإذا بخيمة عالية كبيرة جدا من حرير أخضر، مبنية ولها ركيزة واحدة من الذهب، ولها ثلاث حلقات من الفضة... ثم نادى بلال بأعلى صوته بالشرفاء، فإذا هم مجتمعون من كل جانب ومكان رجال ونساء وصبية فمن وصل منهم عند النبي ﷺ دخل الخيمة المذكورة... ثم قال ﷺ يا بلال ؟ ناد بحملة القرآن... فجازوا ودخلوا الخيمة... ثم قال ﷺ يا بلال ناد أهل الوسائل ؟ قال : فنادى بأعلى صوته يا أهل الوسائل ؟ قال : فإذا بقوم مقبلين لا يحصي عددهم إلا الله الذي خلقهم، قال : وتقدم بهم رجل ربع

---

(63) **الدرة الجليلة في مناقب سيدي أحمد الخليفة**، تحقيق ودراسة أحمد عمالك، رسالة جامعية مرقونة، بخزانة كلية الآداب، الرباط، ص 252-257.

القد مقْتصف بالشيب، وهو سيدي محمد بن ناصر رضي الله تعالى عنه، يعني أبا سيدي أحمد بن ناصر رضي الله عنهما، وهذا القوم فيهم رجال ونساء وصبيان فلما وصلوا بين يديه ﷺ، وتقدم ابن ناصر المذكور رضي الله عنه، فقال له ﷺ : مرحبا مرحبا مرحبا يا ابن ناصر، أنت وذريتك ومن دخل في حزبك ومن أجلك سواء صلى أو لم يصل... ثم دخلوا الخيمة... ثم بينما هم في ذلك فإذا بقوم لا يحصي عددهم إلا الله الذي خلقهم، وتقدم بهم رجل ولايزالون يمشون حتى وصلوا بين يديه ﷺ. فلما وصلوا سلموا وتقدم الرجل الذي تقدم بهم، فقال له النبي ﷺ : من أنت يا هذا ؟ فقال : أنا الذي يقال له الشيخ يعني السيد الشيخ التمسلا. فقال له النبي ﷺ لا أعرفك، فقال له : الله يا رسول الله، ان ابن ناصر ورد عليك بعسكره، فجاز، فقال له النبي ﷺ إن ابن ناصر أخذ علينا العهد والميثاق، وبقي في عهده حتى لقي ربه، وأنت لم نرك تأخذ علينا عهدا ولا ميثاقا، ثم قال : يا رسول الله إن كان في انصافا فعليه (بمعنى ذعيرة على المخالفة)، فقال النبي ﷺ ليس اليوم يوم انصاف، وإنما اليوم يوم تسراط (اسقراط للتمييز بين محسن ومسيء) نسرط الصافي من الخاوي على ظهر الدنيا، اذهب إلى يوم الحساب والعقاب يفعل الله بك بما شاء، أنت ولا غيرك، قال : فرجع في حينه. ثم بينما هم في ذلك نادى بقوم أقل من القوم الأول، وتقدم بهم رجل، فلما وصل سلم، فقال له النبي ﷺ، من أنت يا هذا ؟ فقال أنا الذي يقال له أحمد السوسي الذي بمراكش، فقال له ارجع لا أعرفك، قال فرجع من غير زيادة ولا نقصان. قال : ثم هم في ذلك فإذا بقوم آخرين لا يحصي عددهم إلا الله الذي خلقهم، فلما أشرفوا قال النبي ﷺ يا بلال ؟ قل للحنصالي أن يرجع من هناك، قال فرجع من هناك، قال فرجع، ثم قال النبي ﷺ يا فلان، قلت نعم يا رسول الله، فقال : لقد رأيت هذا كله من أوله إلى آخره فمن رأيت محبته فينا صافية وقاطعة فاخبره بهذا الخبر، وإلا فلا، ثم قال فرأيت السرير يصعد في السماء حتى غاب عن عيني، فانتبهت...» [**الدرة الجليلة، 252-257**].

إنه حلم، ولكن له مغزى، من مظاهرها، ولاشك، أن القاسمية شكلت ندا للناصريين مثلها مثل الحنصاليين، وهذا دليل وجودها، وتلك شهادة الخصوم.

حدود المقدس والدنيوي : زاوية سيدي علال الوزاني بامتيوة نموذجا(*)

مبارك الشنتوفي

باحث

أود، قبل البدء في الحديث عن الشرفاء الوزانيين الساكنين بعنصر دوار بودة قبيلة امتيوة، وعن مدى تداخل المقدس والدنيوي في ممارساتهم الاجتماعية ــ الدينية والحدود الفاصلة بينهما، أود الإشارة إلى مايلي :

1 ــ إن المجموعة البشرية التي لا تتجاوز عشرة كوانين حاليا، لا تحمل في وقتنا الحاضر ما كانت تسمى به سابقا : «زاوية سيدي علال» أو «الشرفاء» فهاتين التسميتان لا تترددان، من حين لآخر، إلا على لسان المسنين داخل القبيلة أو القبائل المجاورة كبني بربر وأيشتوم وبني احمد وبني بشير وتبرنت... ويبدو أن استمرار التسمية بهاتين التسميتين، عند هؤلاء المسنين، هو، قبل كل شيء، من باب التذكير بوجوب احترام وتوقير الشرفاء الوزانيين واستحضار بركتهم وشوكتهم.

2 ــ بقراءة الرسوم العقارية والرسائل التي كانت توجه إلى هؤلاء من طرف بني عمومتهم، يمكن الاقرار أن استقرار الشريف المؤسس للزاوية بهذا الموقع ــ عنصر بودة ــ تم مع بداية الستينات من القرن التاسع عشر. وهذا التاريخ

(*) اعتمدنا في توثيق هذا العرض على مجموعة من الرسائل الخاصة بالأسرة الوزانية. وهي وثائق كثيرة يربو عددها على 150 وثيقة انتقينا منها ما يناسب هاته المساهمة. ولازالت الأصول الأخرى مادة قابلة للفحص والقراءة.

يحيل إلى أمرين : اكتمال مسلسل تناسل زاوية وزان الأم عبر التراب الوطني من جهة، واكتساح المقدس المجسد في سلطة الأشراف لتلك القبائل والنواحي التي كان يصعب على المخزن المركزي تثبيث أدواته المحلية بها بشكل مستمر.

3 ــ إن السؤال الذي ظل يراودني منذ أمد هو كيف تسنى لهذا الشريف القادم من باب الحيط بفناسة تازة البعيد عن بودة امتيوة بما يتجاوز 70 كلم، ولابنه بالخصوص سيدي عبد السلام بن سيدي علال، امتلاك أراض وجنانات والاستقرار بموقع بأسفل جبل بودة. وهو موقع كان أقرب إلى أرض متوحشة لكثرة المروج ولكثافة الاشجار، إلا أنه يمتاز بوجود «عُنْصَرْ» ينبوع ماء لا ينصب حتى في سنوات الجفاف الصعبة. هل كان اختيار الشريف للموقع من باب الدهاء والذكاء أم أن السكان، بالتكرم عليه بهذا الموقع، أرادوا احتضان شريف اعتادوا خدمة أسلافه من بعيد للتبرك ببركاته واستحضار شوكة وإغارة مولاي عبد الله الشريف. هل كانت قبيلة امتيوة الجبل تفتقد إلى قدر من المقدس مما حدا بها إلى إيواء الشريف وإسكانه أم أن الأمر لا يعدو أن يكون من باب احتمائها به في وجه المخزن وبالتالي تأمين توازن داخلي في اشتغال القبيلة في علاقاتها مع المحيط الخارجي ؟

4 ــ عند قراءتي لبحث الأستاذ عبد الرحمان المودن حول قبائل حوض إيناون(*)، إزداد فضولي لمعرفة أصول وأهمية شرفاء وزان بامتيوة. فهذا الباحث توصل إلى خلاصة مفادها أن شرفاء وزان ببوزلمان شكلوا ركيزة أساسية في تثبيت الحضور المخزني بهذه القبائل، ومن بينهم بالخصوص، إدريس زين العابدين وابنه عبد السلام. لقد سبق لي أن فاتحت الاستاذ ع. المودن في شأن احتمال قيام علاقات بين هذين الشريفين وشرفاء وزان بامتيوة، ولا سيما أن المجال الذي درسه له امتداد إلى حدود امتيوة. وأنا أرتب تلك الرسائل والمكاتب التي وضعها في متناولي أحد الشرفاء الوزانيين، سيدي الحسن بن سيدي علال بن سيدي عبد السلام أثارت انتباهي مكاتب موجهة من طرف عبد السلام بن ادريس زين العابدين إلى سيدي عبد السلام بن علال باب الحيط. إن جانبا من عملية تناسل زاوية

(*) «البوادي المغربية قبل الاستعمار، قبائل إيناون والمخزن بين القرن السادس عشر والتاسع عشر» منشورات كلية الآداب بالرباط.

وزان عبر المغرب لا يمكن إدراك معناه إلا بفحص مختلف المحطات التي تتشكل منها الشبكات الإدارية ـــ الدينية للمخزن.

5 ـــ إن التساؤل عن الحدود التي يقف عندها كل من المقدس والدنيوي لن يستنفذ معناه وأهميته مالم يتم التقدم في مجال الدراسات المتصلة بالتاريخ السياسي للدين. ولعل في تقديم نصوص ووثائق تكشف عن وظائف لزاوية صغيرة الحجم من حجم زاوية وزان ببودة امتيوة ما يساعد على تلمس تلك الحدود.

في الحاجة إلى المقدس

إن تناسل الزاوية الوزانية الأم وتفرعها وتوزعها للتراب الوطني جدير بالتساؤل. فهل الأمر، هنا، مجرد رغبة في التنقل والاستيطان استجابة لبعض المحددات المادية كما هو الشأن لبعض الجماعات البشرية أم أن الأمر يتعلق بدينامية تستمد قوتها من عناصر رمزية ثقافية ؟ فيما يتصل باستيطان الشريف المؤسس، سيدي علال بن عبد الله بن علي، يحتفظ من هم من سلالته وحسب ما يرد في بعض الرسائل المتعلقة بما تركه الشرفاء الوزانيون من أملاك بفناسة وبني وانجل (تازة)، أنه كان يسكن بباب الحيط قبل أن يستقر بامتيوة. فلنزاع لا ندرك بالتدقيق محتواه، اعتلى الشريف فرسه، فسرى ليلا وقد حمل معه امرأة مازالت تتداول حولها حكايات، منها أن الشريف قام بخطف تلك المرأة ليلة زفافها تأديبا لها على ما صدر منها من استعلاء وعجرفة. استقر الشريف في أول الأمر، ببوحمدونة دوار القلعة القريب من بني بربر ومن بودة، فاستقبله أهل هذا الدوار بكل ما يليق بالشريف. وحسب ما تتداوله الرواية الشفوية، تراءت للشريف، في يوم قايض وهو يستظل بظل شجرة زيتون، أفعي من حجم كبير، فراعه الأمر وتَطَيَّر. فقرر الرحيل إلى بودة حيث اجتمع حوله أهلها تبركا ببركته وكدليل على محبة الشريف، أشاروا عليه بأن يتخير موقعا يستقر به، فاختار موقعا في أسفل الجبل، وهو العنصر. المكان لا يخلو من هيبة لكثافة الغابة وكثرة الخلجان والمروج. ولعل هذا الاختيار يجد تفسيره في ما دأب عليه الأشراف وهم يستقرون في مكان من الأمكنة. فمولاي عبد السلام بن مشيش وهو يستقر به المطاف بجبل العلم اكتفى ب «الماء والعواد والخدمة على الجواد»، في حين تردد على لسان الشريف سيدي علال المؤسس «مابْغِيتْ لاذْهَب لاَفَضة بْغِيتْ غِيرْ المَاء بَاشْ نْتْوَضَى». ومن

الحكايات التي مازالت ترد في أحاديث الوزانيين لحد الآن، أنه عند بدء جماعة بودة في تشييد سكنى الشريف، وبالضبط عندما ارتفعت الأسوار عن الأرض بقليل، أقدم فريق من الجماعة، وهم أولاد المرابط، على وضع الرصاص على سور، إشارة منهم إلى ما قد يتعرض له الشريف من إذاية. لفترة، يتوقف البناء. وفي يوم من الأيام، يتوصل الشريف برسالة موجهة من طرف شريف خمليشي يطلب فيها منه تأمين حماية تجار من بني وفرح في طريقهم إلى فاس. فاستبشر الشريف الوزاني بسماع «بْني وْفْرَحْ». وبالفعل، استمر البناء وبدأت أجواق القبيلة تتوافد على العنصر لتنظيم أفراح وأهازيج.

لم يقف احتضان أهل بودة عند إسكان الشريف والتصدق عليه بأراض وجنانات كما تشهد على ذلك عقود الصدقات العدلية، وتنظيم أعمال الفلاحة من حرث وحصاد وتخصيص قسط من غلاتهم ومنتوجاتهم. بل تحول هذا الاحتضان إلى سياج من الموانع. موانع يعد خرقها خرقا لتلك الهالة من القداسة التي تشع من جسم الشريف. فالسكان مطالبون، تحت طائلة دعاوي الشر وخوفاً من شوكة أسلاف الشريف، باحترام وتوقير تراب دار الضمانة. فلا أحد يجرؤ عى الترامي على بلاد الشريف. وحتى التجوال على مقربة من سكانه أو الإطلالة من على فوق ربوة «حيطْ اسناد» من شأنه أن يثير غضب الشريف. فبقدر ما احتضنت جماعة بودة، وهي أكبر الجماعات داخل قبيلة امتيوة في سبعينات وثمانينات القرن التاسع عشر، جسم الشريف، بقدر ما وجدت نفسها مقصية من فضاء قدسية دار الضمانة. فحتى الأموات من سكان بودة لن يتسنى لهم الدفن في مقبرة الشرفاء.

ومما له دلالة هو أن القداسة التي استوطنت دوار بودة واختارت لنفسها سياجا من الموانع لم ترتبط بوظيفة دينية للشريف. فلم يسجل داخل هذه العائلة وجود فقيه أو عالم كما أنه لم يكن هناك جامع كبير يتلى فيه القرآن والأوراد والأمداح. فهذه القداسة لا تحتاج إلى دليل. فهي تنحدر مباشرة من بركة وإغارة الأجداد والأسلاف لتترسخ في أذهان العوام والشرفاء أنفسهم. وبقراءتنا لبعض الرسائل الموجهة من طرف الشرفاء المستقرين بالحياينة وفاس ووزان إلى ابناء عمومتهم في امتيوة بالعنصر، نفهم كيف يتم إبراز سمات القداسة وقوة الاسلاف. ففي ديباجات تلك الرسائل تتردد عبارات «كابن عمنا مجادة الشريف»، «الأرضى المرتضى الأجل

الخير» «البركة الأفضل» «المنعم بكرم الله». وفي رسالة موجهة إلى الشريف سيدي علال بن عبد السلام بن علال، وهي مؤرخة ببداية القرن الحالي، نقرأ مايلي : «انتم الشرفاء وزان يرفع الله قدركم وسار في البلدان يعرفه كل أحد (...) وأنتم من المرفوعين عند الله...».

فهذه القداسة التي يمتلكها الشريف والتي تفيض عن شخصه لتشمل البشر والأرض تتحوّل، حسب ما جاء في رسالة لعبد السلام بن ادريس زين العابدين موجهة لسيدي عبد السلام بن علال بامتيوة إلى «دواء لمن أراد الطب والعلاج». ومنذ استقرار الشريف بامتيوة، مارس الشرفاء ــ ومنهم لحد الآن سيدي العربي ــ مداواة المرضى «باللقوة» أو مرض السعار. إن للشريف بركة لا تنضب وقدرة فائقة في إخْماد نزاع بين الدواوير والقبائل نفسها، كما أنه يكفي أن يرافق الشريف قائدا قارا أو زائرا حتى تنخضع الجماعة للأمر السلطاني. إن الدخول إلى مجال الشريف التزابي يؤمن الخائف ويحميه من المتابعة. والمسافرون عبر تراب القبيلة يلجؤون إلى الشريف لضمان سلامتهم.

الشرف كوظيفة توسطية

يبدو أن الشرفاء الوزانيين بامتيوة لعبوا أدوارا هامة نوجزها في وظيفة التوسط التي لا تقتصر على علاقات هذه القبيلة بالمخزن.

وبالرغم من كون هذه الأخيرة كانت تدخل في إطار الأطراف الخاضعة للمخزن، إلا أنه كانت هناك صعوبات في تثبيت سلطة القواد المنتمين إلى امتيوة. ولهذا كان اللجوء إلى الشريف أنجح وسيلة لحمل السكان على الانقياد للأوامر السلطانية. وهذا ما نلمسه، بدون عناء، في رسالة ترجع إلى السنوات الأولى من تسعينات القرن المنصرم، وجهها عبد السلام بن ادريس زين العابدين الوزاني إلى سيدي عبد السلام ابن سيدي علال الشريف المؤسس لزاوية العنصر : «... المطلوب منك أيه الأخ تتكلم مع أعيان امتيوة بالقدوم للأعتاب الشريفة، فإن سيدنا أيده الله ولى عليهم أخاهم الطالب السيد المهدي الداودي ونزع عنهم وصيفه الأرضى الباشا ولد فرجي لما اقتضاه نظره الشريف. فلابد ابذل المجهود عسى أن يكون أمرهم على يدك ومفتاح برهم بسببك. وهذا مرادنا فيك فلا

تقصر واقدم بهم إلينا عزما لتنفيذ الأمر الشريف وأمن على من خاف ولا تخشى. فكل من يثق بك ويركن إلى قولك فآتى به على الأمان ولو فعل ما فعل بحيث لا تستعظم ذنبه، فإن الأمر والحمد لله على يدنا ويدكم وأن الخديم المذكور من أهل محبتكم ولازال يثني عليكم خيرا ونحن أخوة وذات واحدة (...) واعلم أن تلك القبيلة هي خديمة أسلافنا الكرام فيجب علينا نصيحتها وهي أن لا خير في مخالفتهم الأمر الشريف وفي تقاعدهم عن الخدمة والقدوم فإن ساعدوك وانقاذوا إليك وإلينا فلا يكون لهم إلا الخير ولا يرون بأسا ومكروها فإن خالفوا الجميع وسولت لهم أنفسهم شيئا فالمخزن بصدد الأهبة والاستعداد ولذلك فإن المحلة راجعة لهاذه النواحي وحينئذ فله النظر وفاصله. فنحن جعلنا الله دواء لمن أراد الطب والعلاج وأنت أيه الأخ اعرف بنا من كل أحد (...) المطلوب من الله والأسلاف قدومهم معك وورودهم صحبتك وأن يكون صلاحهم على يدك سيما وأنت عارف بهم...».

وفي رسالة أخرى من نفس الشريف إلى سيدي عبد السلام بن علال المقيم بعنصر بودة، تتحول تلك الهالة من القداسة التي يمتلكها الوزانيون إلى تهديد واضح لامتيوة الجبل «لردهم عن فعلهم ومقاصدهم»، تفاديا «المضرة لهم ولاولادهم وعقبهم». وفي نفس الرسالة، يذكر «أن محلة أخرى رفعت من الحيانية للبرابر داخلة لفاس وأنها تستخرج لهذه النواحي لقضاء الأوامر الشريفة». ويخبر الشريف ابن عمه أنه سيتصل «مكاتب القبائل التي من تحت ولاية وصيف سيدنا الباشا ولد فرجي فلتكلمهم بالكف عن الخوض في امتيوة ولاحاجة لهم بذلك. إنما سيدنا أعزه الله ولى الداودي على امتيوة فقط وترك مابقي لولد الفرجي».

علاوة على هذا الدور المتمثل أساسا في تعزيز الوجود المخزني داخل القبيلة بتوظيف قداسة الشريف وما ينتج عنها من هيبة وجلال لعبت زاوية وزان بامتيوة دور زاوية ـــ محطة بالنسبة للشرفاء المقيمين في وزان وفاس والحياينة والريف. وهذا مانلمسه في الرسائل التالية :

«من عبد ربه تعلى أحمد بن محمد بن عبد الله بن علي الحسني الوزاني إلى أبناء عمنا سيدي علال وسيدي الطيب وسيدي أحمد، ابناء سيدي عبد السلام رعاكم الله وسلام عليكم ورحمة الله مع الدعاء لكم بخير كما هو مطلوب منكم

لنا تقبل الله وبعد نحبكم حين يرد عليكم صاحبنا علي بوصفيحة خذوا بيده في الطريق حتى توصلوه إلى الموضع الذي يؤمن فيه على نفسه بارك الله فيكم وأصلح حالكم والسلام في متم جمادى الأولى عام 1326».

ولنفس الغرض، أي تأمين مرور كل من احتمى بسلطة الشرفاء، أوصى شريف وزاني من بني عبد الله بني ورياغل ابن عمه سيدي عبد السلام بن سيدي علال بأن يأخذ بيد أحد محمييه : «نحبك أحبك الله ورسوله تتهلا فيه كما هو الظن فيك وارسله إلينا محفوظا حتى يصل إلى أولاد أدرموش خمليش في الأمان وإياكم ثم إياكم تقصر من جانبه وهو منا وإلينا وإياك تفرط فيه لابد ولابد بارك الله لنا فيك وسلم منا على الشرفاء وأولادك واخوانك».

ولأنها تقع بالضبط في منطقة بداية ما قبل الريف وتحاذي القبائل القريبة من وزان وفاس، مثلت زاوية سيدي علال ببودة محطة أساسية في جغرافية تجوال وتحرك الشرفاء الوزانيين الراغبين في «الزيارة» لخدام أسلافهم.

ففي رسالة مؤرخة بـ 27 ربيع ثاني عام 1313، تقرأ مايلي :

«من عبد ربه عبد السلام بن ادريس زين العابدين إلى ابن عمنا الشريف البركة سيدي عبد السلام بن علال السلام عليك ورحمة الله وبعد يرد عليك وصيف أبناء عمنا سيدي الشاهد متوجها لزاوية التفاح عند أولاد اخمليش نحبك توجهه على يدك مع من يوصله ويرجع معه في الأمان ولابد نحبك تقف معه ولابد وتعجل به جزاك الله فيه وعلى المحبة والسلام».

ونفس الغرض، أي استقبال شريف من الشرفاء وتأمين مروره، نجده في الرسالة التالية :

«من عبد ربه الطيب بن التهامي بن عبد الله بن علي إلى أبناء عمنا سيدي الطيب وسيدي المكي وكافة إخوانكم أنجال عمنا سيدي عبد السلام الوزاني سلام عليكم ورحمة الله أما بعد فالسؤال عنكم والدعاء منكم ولكم بخير يتقبل الله نعلمكم بأن ابن عمنا البركة سيدي عبد الله بن سيدي الحاج التهامي الوزاني صهرنا أراد التوجه لقبائلكم والريف قصد الزيارة على عادة الأسلاف نحبكم بارك الله فيكم تعينوا شريف منكم يكن له رفيق ويأخذ بيده في تلك القبائل ويجعله

كنفسنا كما هو الظن بكم بارك الله فيكم وفي عمركم حتى يتوفى غرضه إن شاء الله ودمتم في عز وإكرام وعلى الأخوة والسلام».

وفي رسالة موجهة إلى أبناء سيدي عبد السلام بن سيدي علال نقرأ :

«من عبد ربه تعلى محمد بن ابراهيم بن التهامي بن عبد الله بن علي الحسني الوزاني إلى ابناء عمنا الشرفاء الأجلين الخيرين الفضليين سيدي علال وسيدي الطيب وسيدي المكي حفظكم الله ورعاكم وسلام عليكم ورحمة الله مع الدعاء منكم ولكم بخير يتقبل الله وبعد فاعلموا رعاكم الله أن أخينا مولاي علي طلب أن يدور بنواحيكم مع فناسة مع قبيلة مرنيسة ويرجع مع سيدي علي بن داود نفعنا الله ببركاته وعليه فالمطلوب منكم أن يقدم معه أحد منكم ليأنسه ولا يفرقهُ حتى يرجع لدينا سالما من فضل الله وذلك جميل الظن بسيادتكم برك الله لنا في عمركم آمين يارب العالمين دمتم في حفظ الله بإكرام وعلى خالص الأخوة والسلام في 29 رجب عام 1335».

لا يتوقف دور شرفاء وزان بامتيوة عند استقبال من هم من عمومتهم والسهر على تأمين سلامتهم وهم «يزورون» خدامهم في القبائل المجاورة لامتيوة، بل تتعداه ليشمل أغراضا أخرى سواء تعلق الأمر بشراء المكاحل والسماطي وكميات من الزبيب والتين والنوَا وتوجيهها إلى شرفاء بالحيابنة ووزان أو التكفل بطلب يد امرأة أو استجماع ما تدره الأراضي والجنايات الموروثة من منتوجات وغلات.

وهذه نماذج من الرسائل التي انصب موضوعها على هذه الأغراض :

— «من عبد ربه تعلى علي بن محمد بن عبد السلام بن العربي الحسني الوزاني إلى ابن عمنا الأجل البركة الأرضى سيدي عبد السلام بن علال أعانك الله ورعاك وسلام عليك ورحمة الله وبركاته والدعاء لك منك بخير تقبل الله وبعد فالسؤال عنك وعن كافة أحوالك جعلك الله بخير وعافية، هذا ونحب من كمال محبتك أن تؤكد في المكاحل التي أوصيتك عليها إن وجدت اقدم بهم إلينا ولابد عزما جزاك الله عنا أفضل الجزاء وكثر خيرك وبارك فيك ولك والسلام في 10 ربيع النبوي عام 1313».

— «من عبد ربه تعلى علي بن محمد بن عبد السلام بن العربي الحسني الوزاني إلى أحبائنا وخدامنا كافة قبيلة تغزوت أعانكم الله وإلى الخير هداكم ووفقكم وسلام

عليكم ورحمة الله وبركاته والدعاء لكم بخير تقبل الله وبعد فنحب من محبتكم أن تعملوا أربعة مكاحل من عملكم المليح وصنعتكم الزوينة الزاكية اثنين منها بالشفار من خمسة أشبار فيهما واثنين بالحبة من أربعة أشبار والعمارة وادفعوهم لحامله ابن عمنا سيدي عبد السلام يرسلهم لنا أصلح الله صنعتكم وزين عملكم واعملوها لنا قريبا (...) وكثر خيركم وبارك فيكم...».

ـ «من عبد ربه محمد بن ابراهيم بن التهامي بن عبد الله الحسني الوزاني إلى ابن عمنا الأجل البركة الأفضل سيدي علال بن عمنا المقدس سيدي عبد السلام الوزاني سلام عليك (...) أحبك حين تصل عند خدامنا قبيلة فناسة نحبك تكلم مع محمد بن الشيخ علي الوعلاني وأولاد عمه أبناء السيد عمر تكلم معهم على المرأة رحمة بن لحسن على أن لا يعطوها لأحد يتركوها حتى نقدم إن شاء الله».

ـ «من عبد ربه علي بن احمد بن محمد بن عبد الله بن علي الحسني الوزاني الى محل والدنا الأعز الأجل الماجد الكامل الشريف البركة الأفضل عمنا سيدي علال بن البركة المنعم سيدي عبد السلام بن المقدس سيدي علال الحسني الوزاني رعاك الله (...) وعليه فيرد لديكم صاحب عمنا وهو بن مسعود بكتابنا للمقدم والقبيلة [فناسة] على شأن دراهيم كراء البلاد فنحبك بارك الله فيك وفي عمرك أن تقف لنا على ذلك (...) يقدم معه المقدم أحمد بوصفيحة بنفسه حتى يمكننا بمتاعنا لابد ولابد كما هو جميل الظن بسيادتك وأن أخينا سيدي محمد وسيدي عبد الله بعد سلامهم على سيادتكم قد أمروني أن نكتب لك تشتري لهم مدين من النوى يكون مليح ومدين من الزبيب مْتَعْ الجاية يقسموه مع بعضهم لابد وابعثه صحبة المقدم المذكور وكذلك ما أوصوك عليه من العماير والسماطات للخيل لابد لابد ونحن لابد صوب لنا مكحلة بوحبة تكون مليحة أحسن من التي صغبت لنا سابقا وتكون جعبتها جديدة».

وفي مقابل كل الخدمات التي ينجزوها لصالح بني عمومتهم المستقرين بوزان والحياينة وفاس والتي أدرجناها في وظيفتهم التوسطية، كان شرفاء وزان بامتيوة يتمتعون بحماية هؤلاء كلما تعرضوا لاعتداء أو تحرش.

فإن كان الشريف المؤسس للزاوية الوزانية بامتيوة قد حظي بكل تقديس وتم التصدق عليه بالأراضي والجنانات وتسهيل استيطانه بهذه القبيلة، فإن أولاده

وأحفاده بدأوا مع نهاية القرن التاسع عشر يشعرون بتآكل هيبتهم والتحرش بهم. مما حملهم على الاستنجاد بالشرفاء الوزانيين المقربين من المخزن المركزي. وهذا ما نستخلصه من الرسالتين التاليتين :

ـــ «من عبد ربه تعلى الطيب بن التهامي بن عبد الله وعبد ربه ابن عمه أحمد ابن محمد بن عبد الله الشريفين الجليلين الحسنين العلميين الوزانيين أمنهما الله إلى ابن عمنا الشريف البركة سيدي عبد السلام ابن المرحوم بكرم الله سيدي علال حفظكم الله ورعاكم وسلام عليكم ورحمة الله وبركاته تعالى وبعد فقد أخبرنا بأن جماعة بودة قد أخذوا لك بلادك ظلما وعدوانا، وها نحن قد كتبنا لهم فيردوها لك على يعملوا معك الموجب الشرعي فإن لم يردوها لك على الموجب الشرعي ولا على غيره فاكتب لنا بذلك لنكتب بهم إلى المخزن الذي بفاس يأخذ لك حقك منهم وعلى المحبة والسلام».

ـــ «من عبد ربه تعلى أحمد بن محمد بن عبد الله بن علي الحسني الوزاني إلى أبناء عمنا الأخوة الأشقاء البرور (...) البركات الأعظمين سيدي علي وسيدي الطيب وسيدي أحمد أولاد عمنا الشريف البركة المقدس المنعم سيدي عبد السلام ابن علال الحسني الوزاني من نسبنا الساكنين بقبيلة امتيوة أسعد الله أيامكم وأعز مقامكم وعظم جاهكم وأعلى في الخافقين سموكم وسلام على أعز مقامكم ورحمة الله بوجود سيدنا نصره الله وبعد فالدعاء منكم ولكم بخير تقبل الله ولازلنا نسئل عنكم الصادر والوارد وعن كافة أحوالكم المرضية أبقاكم المولى في عز وهناء وراحة (...) وقد بلغني كتابكم الأعز وقرأناه وفهمنا متضمنه واستفدنا منه سلامتكم وعافيتكم والحمد لله وذكرتم لنا أن القايد سيدي المهدي الداودي ومن تبعه أولاد بومهدي وغيرهم تهبوا لكم بقرة ولم يعظموا حرمتكم ويريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم (...) فأساءنا ذلك ولم نرضوا لكم مهانة ولا جسارة فها أنا بصدد توجيه كتابنا للقايد السيد المهدي الداودي بمدينة فاس أن يكف اليد العادية عنكم وأن لا يعود لضرركم هو ومن إلى نظره من ما ذكرتم ويغض الطرف عنكم حتى تكونوا بعون الله في أمن وأمان، وإن أجابكم بعدم احترامكم وتوقيركم فنرفع به الشكوى لسيدنا ومولانا أمير المومنين أدام الله له النصر والتمكين طالبا من الله أن تحضر لنا ولكم إغارة الأسلاف وبركة مولاي عبد الله الشريف...».

إن اللجوء إلى الشرفاء الوزانيين المقربين من المخزن المركزي، والاحتماء بهم في

وجه الاعتداءات والتحرشات الصادرة عن القائد الداودي ومن هم إلى نظره دليل ساطع على مدى الاختلال الذي بدء يعتري علاقات شرفاء وزان بامتيوه والذي يجد تفسيره، على ما يبدو، في النزاعات المرتبطة بتوسع ممتلكات هؤلاء.

الشريف يسجن بأجدير

ومن الأمور التي أثارت انتباهنا ونحن نتصفح بعض الأوراق والرسائل التي يرجع تاريخها إلى العشرينات من القرن الحالي، علاقة سيدي علال بن سيدي عبد السلام بن سيدي علال بالحماية والثورة الريفية.

فباستثناء ما يحكيه أبناء هذا الأخير عن المشاركة في «حركة» سيدي أحمد الحجامي لتطويق فاس إبان إعلان عقد الحماية لم يتسن لنا تحديد موقف الشريف الوزاني من مجريات الأحداث التي شهدتها منطقة تاونات. ويبدو أن سيدي علال هذا لم يكن ليتخذ موقفا مغايرا لموقف أهل وزان من فرنسا. وكما تدل على ذلك «التصاريح» التي كانت تقدم له من طرف الحماية، كان الشريف يتنقل من امتيوة إلى فاس دون أن يثير شكوك هذه الأخيرة. ومن جهة أخرى، كانت للشريف علاقات جيدة مع بعض الأعيان والقواد الذين انحازوا إلى صف المتعاونين مع الجيش الفرنسي، ومنهم بالخصوص عْمَرْدْ حْمِيدو من قبيلة مرنيسة.

وفي شأن علاقة الشريف سيدي علال بالثورة الريفية التي امتدت إلى قبيلة امتيوة، واختارت مركزا لها ببني بربر وهو على حدود الحمايتين الفرنسية والاسبانية، فيمكن التأكيد أن عبد الكريم الخطابي راودته شكوك حول تعامل الشريف مع فرنسا، ولهذا كان يبحث عن مبررات لاعتقاله. فحسب ما توفره لنا إحدى الرسائل، قام أحد الأعيان بمقاضاة الشريف في شأن أرض متنازع عليها : «جناب الشريف سيدي علال الوزاني سلام عليكم ورحمة الله وبعد فيجب عليك الحضور هنا غدا لأن الحاج امحمد ذهب شاكيا لأجدير والمخزن كلفنا بمقابلتك إياه هناك والآن اقدم وتنظروا ما هذا الأمر الذي شكى عليه خصمك المذكور والسلام رئيس المحلة السعيدة محمد بن الحاج سعيد أمنه الله».

وبالفعل، حسب ما زال متداولا بين أبنائه لحد الآن، بادر الشريف باعتلاء فرسه والتوجه إلى أجدير. وهنا ظل سجينا لمدة ثلاثة أشهر «بِقَرْن الزيت».

وباعتقال الشريف، بدأ أبناؤه يتعرضون للمضايقات والتعسفات. وهذا ما نلمسه في الرسالة الموجهة إلى الشريف بسجنه :

«حضرة أبينا سيدي علال سلام عليك ورحمة الله وبركاته عن خير سيدنا أيده الله وبعد كيف جرى حتى استدعينا خصيمنا الج الرهيب هذه ثلاثة أيام ولاطلبوا أحد وخْطَا فينا ولا قصر معنا بكلام السوء على الزرع الذي هو غرصنا ما عليه حجة وتكلمنا معه وخْطَا فينا ودعيناه لخليفة الباشا وقال لنا لا نفاصلكم أبدا وقال لنا ُنْمْشِيوْ تْدْعِوَهْ للخليفة سيدي محمد دعينه بالعدول يوم الثلثاء وأما الخطأ خْطَا فينا وها نحن بالشهود وإن هو ينكر والشهود حاضرين معنا ووجهنا لك بطاقة البُاشا كتب إليك وتنظر فيها وتدفعها لدار المخزن يبحث في هذه القضية وها ماتم به الاعلام دمتم بخير عن إذن انجالكم أمنهم الله».

في ختام هذه المساهمة التي لا تدعي أنها ألمت بكل الحدود الفاصلة بين ما هو مقدس ودنيوي في الممارسات الاجتماعية الثقافية لفرع من فروع زاوية وزان، يلزم الإقرار أن بحثا من هذا النوع لن تكتمل ملامحه إلا بالتدقيق في ظاهرة توسع هذه الزاوية و أفرادها وتنقلهم من منطقة إلى أخرى وبالضبط ما راكموه من موارد مادية ورمزية وبتتبع تلك الأساطير التي تنتجها الرواية الشفوية.

من أجل إعادة تقويم «الحدث الصوفي» بالمغرب

عبد المجيد الصغير
كلية الآداب ــ الرباط

1 ــ مقدمة :

تأبى التجربة الصوفية بالمغرب إلا أن تحضر في وعينا المعاصر كإشكال أو على الأقل كمشكلة تتطلب معالجة منهجية قبل أي تعامل آخر مع مضمون تلك التجربة سواء بالقبول أو الرفض... لذا فلنبادر إلى الجواب عن التساؤل الذي يفرضه هذا المقام عن طبيعة ذلك المشكل المنهجي المتعلق بالتجربة الصوفية كموضوع معرفي قابل للتشريح والتحليل والتفسير العلمي :

أ ــ فإذا كان الإسلام قد نجح في صبغ الحياة الفردية والجماعية على السواء بصبغة أخلاقية واضحة، فإن هذا الطابع الأخلاقي قد أصبح عاملا فعالاً ساعد على تذليل السبيل أمام تغلغل الفكر الصوفي وترسّخه في المجتمع الإسلامي الذي سرعان ما اتخذ من رجالات التصوف «نماذج» أخلاقية، ومن عادات الصوفية تقاليد مراعة و «سنناً» متبعة.

إن نظرة خاطفة إلى مجتمعنا الحديث بل المعاصر تجعلنا نقف على بعض العادات «المستقرة» في حياتنا الفردية أو الجماعية والتي تعكس في حقيقتها تقاليد رسّختها في الأصل تلك النماذج الصوفية منذ زمن بعيد (أفراح عائلية : العقيقة، الإعذار... مواسم المولد النبوي الذي تبدو فيه كثير من البصمات الصوفية : البوصيري، شاعر البردة والهمزية، صوفي وتلميذ لابن عطاء الله السكندري الشاذلي الطريقة، «أحاديث المولد» التي لم يكف الفقهاء ونقّاد الحديث عن التنبيه على «ضعف»

العديد منها ! ومع ذلك فالوضع مستمر وفق تلك التقاليد الصوفية في الغالب !). ويكفي أن نلقي نظرة على كتاب **الاعتصام** للشاطبي (790هـ) وهو يتتبع نشأة بعض العادات الصوفية المستحدثة في عصره، ونقارن بينها وبين بعض ما أصبح معهوداً بيننا في أوساطنا العائلية لندرك أن هذا المعهود اليوم بين المغاربة ليس في أصله إلا تلك العادات التي شهد الشاطبي نشأتها مع الجماعات الصوفية بالأندلس[1].

ب ـــ طبعاً هذا لا ينفي أن الفكر الصّوفي، لأسباب فكرية مبدئية ولأسباب تاريخية، كان محاصراً فكرياً (بالنقد والحوار) وسياسياً، شأنه في ذلك شأن «الفيلسوف» في الإسلام، غير أن الفارق واضح بين الحصارين، إذ الفيلسوف المحاصر من طرف الفقيه والمتكلم والمؤرخ واللغوي والأصولي، لم يكن له من سند اجتماعي يرتكز عليه؛ فقد ظلت الفلسفة حبيسة الحلقات الخاصة والمجالس السلطانية، مقطوعة الصلة بكل قاعدة شعبية في مجتمع الاسلام. وكل التأويلات المعاصرة التي تحاول إثبات العكس لاتخرج تبريراتها عن نطاق الافتراضات التي تعوزها الشهادات التاريخية. ومن الأكيد أن الفلاسفة في الإسلام – بعكس الفلاسفة اليونان غالبا – كانوا يرغبون هم أنفسهم في تضييق أتباع «الحكمة» ما أمكنهم ذلك (انظر منزلة «العامة» عند الفارابي، ابن باجّة، ابن رشد). لعل في هذا ما يعلّل نجاح الفقيه في حصر الفكر الفلسفي وإسكات صوته أو تحجيم تأثيره على الأقل. في حين أنه لم يستطع تحقيق ذلك النجاح بخصوص الفكر الصوفي، بالرغم من كون هذا الأخير متهم هو أيضاً بالأخذ بعلوم الأوائل والتبني لنظريات لاتقل غلواً عن النظريات الفلسفية، إن لم تفقها في ذلك، ممّا هو بعيد عن إدراك الجمهور. بل وبالرغم ممّا أحدثته بعض التجارب الصوفية أحياناً من تهديد فعلي للدولة (حركة ابن قسّي العكاكزة، الحلاّج، السهروردي، إبن أبي محلّى، الدّلائيون... إلخ، مما نبّه إليه ابن خلدون وغيره).

ولا تفسير في رأينا لاستمرار الفكر الصوفي، رغم كل تلك العوائق والسلبيات

---

(1) انظر الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم، **الاعتصام**، نشرة رشيد رضا، بيروت : دار المعرفة، د.ت. ج 1، ص 264، 267، قارن أيضاً : الونشريسي، **المعيار**، دار الغرب الإسلامي، ج 11، ص 29 ـــ 52.

إلاّ لكونه استطاع أن يتكيف مع البيئة الإسلامية وأن يتغلغل في أعماق الحياة الشعبية، بل وأن يأخذ أحيانا كثيرة زمام المبادرة والتأثير على المستوى الاجتماعي والسياسي. وقد ضرب التصوف الطرقي بالمغرب نموذجاً متميزاً في هذا المجال، حتى صار ذلك التصوف المناخ الذي يتنفسه الجميع والمظلة التي يستظل بها الخاصة والعامة... وبذلك يتبين لنا كم كان للموقع المكاني الذي اختاره الفكر الصّوفي داخل أوساط الجمهور من تأثير ضمن له البقاء رغم العديد من السلبيات التي كانت تطال ذلك الفكر...

ج ـــ ومع ذلك ورغم هذا التأثير وذلك الحضور للفكر الصوفي والطرقي عبر تاريخ المغرب، فإن من المستغرب لاحقا قلة الاهتمام بالتأريخ لذلك الفكر وعدم الاكتراث بتحليل خطابه داخل الأوساط الأكاديمية وبين الباحثين المغاربة.وفي غالب ظننا، فإن للحركة السلفية التي قامت في العالم الإسلامي، ومنه المغرب، أواخر القرن الماضي إلى أواسط القرن الحالي، بالغ التأثير في خلق ذلك الابتعاد أو عدم الاكتراث المشار إليه. فقد فرض هاجس «الإصلاح» على الحركة السلفية أن تقطع مع سلبيات الماضي، وليس شيئاً كالتصوف الطرقي يمثل بؤرة انعكست عليها أغلب سلبيات و «بدع» القرون الخوالي، فكرياً واجتماعياً، ممّا فرض على الحركة السلفية أن تتخذ من الطرق الصوفية «نقيضاً طبيعياً» لها لا سبيل لإصلاحه والتعايش معه... وفي رأينا وبعد انتصار حركة «السلفية ـــ الوطنية» بالمغرب فإن هذا الموقف قد انعكس أثره على الدراسات الأكاديمية والجامعية حتى اليوم، إلا في حالات نادرة. ورغم إعلان العديد من الأوساط الجامعية انفصالها عن تلك الحركة السلفية، فإن تأثرها بالتوجه الإصلاحي للحركة في هذا المجال ظل واضحاً انعكس أثره في وضع برامج شعب الأدب والتاريخ والفلسفة. حيث ظل الإقصاء والإهمال هو سيد الموقف، بالرغم مما تتوفر عليه التجربة الصوفية بالمغرب خاصة من مادة مغرية ومثيرة للتأويل وللفضول العلمي، تاريخية كانت تلك المادة أم أدبية أم فلسفية... ولطالما استفسرتُ زملاء في شعبة الأدب العربي مثلا عن عدم ادراجهم في برامجهم الجامعية لأغراض ونصوص أدبية صوفية تعتبر من أجود ما أنتجه الذوق العربي الجميل، فلا أجد تبريراً علمياً لذلك (ديوان أبي الحسن الششتري الأندلسي مثلا). كل هذا لا تفسير له إلا باستمرار ذلك التأثير للحركة الإصلاحية السلفية رغم أفول نجمها بل ورغم تراجع بعض أقطابها وتصحيح مواقفهم القديمة من التصوف.

د ـــ ذلك عائق منهجي حال دون الانتباه المبكر إلى القيمة المعرفية أو العلمية للتجربة الصوفية بالمغرب، وهو بدوره ينضم إلى عائق منهجي آخر يتمثل في أن الدارس الأكاديمي إذا ما حاول فكّ ذلك الحصار المضروب على تلك التجربة واختار مغامرة الاتصال بنصوصها الأصلية فإن يده قد تمتد إلى تلك النصوص أو الدراسات الرائدة التي تمكّنت أن ترى النور في وقت مبكر على يد كبار المستشرقين منذ أوائل القرن الحالي. غير أن العيب المنهجي في جل هذه الدراسات والأعمال الاستشراقية أنها لاتخلو من قراءات إديولوجية ساخرة تعكس هموم المركزية الأوربية، وتسعى في ضوء هذه المركزية وفي ظل ضغوط وأطماع الفترة الكولونيالية إلى «تأويل» التصوف جملة باعتباره بضاعة مسيحية المصدر أو أنه «ثورة روحية» ضد مادية الإسلام في المشرق أو ثورة وثنية وبربرية ضد العرب والمخزن في المغرب... ولهذا كان من الصعب الاستفادة من العديد من الأعمال الاستشراقية حول الطرق الصوفية بالمغرب خاصة، دون أن يكون للدارس قدرة على النقد الإديولوجي كي يميّز بين غنى المادة المرصودة وفقر ومحدودية الإديولوجيا الموظّفة.

2 ـــ التجربة المغربية ومشكلة الخصوصية :

أ ـــ وإذا شئنا أن نضع التجربة الصوفية في إطارها المغربي، فإنه لا مناص من الانتباه إلى دور بعض العوامل التي طبعت تاريخ المغرب السياسي والاجتماعي والفكري بطابع «الخصوصية» التي ستنعكس آثارها بالضرورة على تجربته الصوفية. ولعل من بين تلك العوامل الموقع الجغرافي الذي جعل من المغرب «مغرباً أقصى»، واقعاً في الأطراف، بعيداً عن مركز سلطة الخلافة، محاذياً «لبحر الظلمات»، كثير المفاوز، كثير المهالك على حد وصف المقدسي[2] ممّا جعله ـــ منذ وقت مبكر ـــ يسعى لتحقيق استقلاله السياسي، رافضاً أن يكون مجرد «إمارة» تابعة أو «سلطنة» مؤتمِرة، بل قد أصبح المغرب حتى في وعي المشارقة «نظيراً» و«مخالفاً» ومنافساً، مثلت «الخلافة» الموحدية صورته النموذجية...

ب ـــ وبالرغم من أن المغرب، ربما بسبب ذلك الموقع الجغرافي، قد صار، منذ وقت مبكر، ملجأً للعديد من «الفرق» الكلامية السياسية (الخوارج، المعتزلة)

(2) المقدسي، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، نشرة دوخوجة، ط 2، 1906، ط، بيروت : مكتبة خياط، د. ت. ص 212.

إلا أن بعده الجغرافي عن المشرق قد مكّنه، رغم ذلك، من أن يبقى بعيداً عن الخوض في الخلافات المذهبية وتطغى عليه من ثم النزعة العملية بما تعنيه من عزوف عن الخوض في المشكلات النظرية وإعطاء الأولوية للتنظيمات العملية والإجراءات التشريعية. وقد كان لسيادة المذهب الفقهي المالكي بجانب تصوف الجنيد السنِّي والكلام الأشعري التوفيقي سبباً ونتيجة في آن واحد لتلك النزعة العملية الطاغية على الإنتاج الفكري المغربي. ومهما تكن عوامل انتشار وسيادة تلك التوجهات الفقهية والأخلاقية والفكرية، فإن الجامع بينها يتمثل في التشديد على «السنّة» والإجماع ونقد الخروج عن الجماعة.

لذلك لم يكن غريباً، في ضوء هذا، أن يلجأ إدريس الأول إلى المغرب فيدخله شيعياً زيدياً ثم لم يلبث أن تحول إلى رجل سلطة سنِّي، مثلما ليس غريباً أن يتحول الخوارج بعد أن أصبحت لهم دولة مستقرة في سجلماسة ثم في تاهرت، أن يتحولوا إلى مجتمع متسامح مسالم يركن إلى التعايش مع الجيران ويكف عن الغلوّ والتطرف اللذين عُرفوا بهما في المشرق... إن القصد من ضرب هذه الأمثلة، وغيرها كثير، التأكيد على أن الطابع العملي، بما يتضمنه من معاني الوحدة ونبذ الخلاف والتمسك بالأصول، كان هو الطابع الغالب على الفكر وعلى الممارسة بالغرب الإسلامي وبالمغرب خاصة. وإذا أمكن تقريب بعض الخصائص الفكرية السائدة بالأندلس إلى ما عرف من ذلك بالمشرق، فإن المغرب، خاصة في مجال الفكر الصوفي، ظل متميّزاً حتى عن الفكر الصوفي الأندلسي بما ترسّخ فيه من نزعة عملية ــ أخلاقية ومن ابتعاد أقطابه عن الشطحات المغالية ومن دعوتهم دائماً أن يكون «الجسد في الحانوت والقلب في الملكوت»[3].

3 ــ إلا أن غلبة ذلك الاتجاه المكرس لمعاني الوحدة والإجماع والتمسك بالأصول في التجربة المغربية لا يعني أبداً تكريساً لنظام مركزي في تسيير شؤون الدولة وحياة الجماعة، فالدولة الإسلامية نفسها كانت أشبه ما تكون بسلطة «لامركزية» تلعب دور الحكَم ضمن التوازنات القبلية والاجتماعية الأخرى... في ظل هذه اللامركزية يجب أن تفهم مساهمات فئات مختلفة ومؤسسات متنوعة في الحركات الاجتماعية، سواء على المستوى الداخلي أو على المستوى الخارجي

(3) قارن كتابنا **إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرنين 18 و19**، الدارالبيضاء : دار الآفاق الجديدة، ط 2، 1994، الفصل 2.

(ويكفي الإشارة هنا إلى دور القبيلة أو دور مؤسسة «الأوقاف» أو دور «العلماء» كفئة حققت استقلالها وظهرت مشاركتها في الحياة العامة...).

وأعتقد، أنه في ضوء هذه «المؤسسات» الحركية يجب أن نضع أيضاً أهمية «الحدث الصوفي» بالمغرب، خاصة إذا راعينا التركيبة القبلية المتجذرة في المجتمع المغربي؛ حيث أن الدولة المغربية ظلت دوماً رمزاً لذلك التوازن المطلوب بين الساكنة القبلية، ولم تكن مهمتها هذه تقتضي منها، خاصة على مستوى المهام العسكرية والاقتصادية والتعليمية والصحية، أن تكون وحدها صاحبة القرار في ذلك. بل كثيرا ماكانت «الجماعة» في جهتها الجغرافية مسؤولة مباشرة عن تدبير شؤونها الاجتماعية والاقتصادية وأحياناً العسكرية أيضاً.

من هنا اكتسبت التجربة الصوفية بالمغرب أهميتها كجزء من التركيبة الاجتماعية ثم «كمؤسسة» في شكل زاوية أو طريقة يُلجأ إليها تفادياً لكل اختلاف قبلي وحسماً لكل صراع فئوي يخص تدبير شأن من شؤون الجماعة خاصة في البادية المغربية... ولعل في هذه الأرضية الاجتماعية للتصوف المغربي ما يفسر تلك العلاقة الجدلية بين هزيمة الموحدين في معركة «العُقاب» وازدياد نشاط «الرباطات» التي سيصبح من مهامها أيضاً حراسة الثغور ودفع الخطر الخارجي الذي بدا وكأن الدولة الموحدية في دور ضعفها لم تعد قادرة على مواجهته. فطغى من ثم على ذلك التصوف المغربي البعد العملي واتّجه أقطابه إلى تعميق قيمة الجهاد بين أتباعه وإعلاء فضيلة «الرباط» على الثغور والسواحل... ولسنا بحاجة إلى التذكير بعد عصر الموحدين هذا بالدور الأكبر الذي سيضطلع به صوفية المغرب عند قيام الدولة السعدية ولا بالمساهمة الفعالة التي قاموا بها في توحيد المغاربة لمواجهة الزحف الإيبيري في معركة وادي المخازن....

4 ـــ لا نذّكر بهذا وبأمثاله فإن ذلك قد أصبح محطات أساسية معروفة دالة على «العمق الاجتماعي» للتجربة الصوفية بالمغرب.

إنما قصدنا بذلك الإشارة إلى أن هذا العمق والتجذّر هو الذي جعل من التجربة الصوفية مرآة تنعكس عليها سلبيات الماضي وإيجابياته تماماً كما انعكست على المؤسسة الفقهية والسياسية.

ويكفي الإشارة هنا إلى سجلّ التاريخ الصوفي كحدث حاضر بقوة في الحركات

الاجتماعية بين المغرب والجزائر، حيث لعبت الطرق الصوفية المغربية أدواراً رائدة منذ الاحتلال العثماني للجزائر إلى ما بعد الاجتياح الفرنسي لها[4] ويكفي إلقاء نظرة سريعة على مخطوطة «كنز الأسرار» في طبقات تلامذة العربي الدرقاوي للشريف بوزيان المعسكري الجزائري، للوقوف على مدى الروابط الاجتماعية والعلاقات الاقتصادية والهموم السياسية المشتركة بين المغرب والجزائر والتي يعتني بتسجيلها هذا التلميذ الدرقاوي الكبير[5]....

5 ــ خلاصة أساسية نستطيع أن نخلص إليها من بحثنا هنا مفادها أن إعادة تقويم «الحدث الصوفي» خاصة في تجربته المغربية تتأكد فائدته القريبة حينما نوجه نظرنا شطر ناحية الانشغالات العلمية للمثقف المغربي المعاصر، والأمر هنا يحتمل أربع ملاحظات :

أ ــ فعلى المستوى الاجتماعي، وتحليل بنيات التفكير، لا تتم معرفة حاضر المجتمع المغربي ولا الوقوف على ضوابط سلوكاته وعاداته بشكل أفضل دون إدراك رجوع بعض ذلك إلى ما سبق وأن ما أسّسته الجماعات الصوفية منذ القرن السادس كما ألمحنا إلى ذلك في البداية.

ب ــ أما على الصعيد التاريخي والمعرفي المحض، فإن ارتباط التصوف بالتاريخ المغربي مسألة لا يماري فيها أحد. وقد تمكّنت البيئة السنّيّة العملية بالمغرب أن تطبع تصوفها بطابعها الخاص وأن يسير التصوف بذلك جنباً إلى جنب مع المذهب المالكي، بعيداً عن الغلوّ في الفكر والتطرف في السلوك، ممّا جعل علال الفاسي (1974) يصحّح مواقفه السلفية القديمة ويؤكد معترفاً : أنه[6] «ممّا امتاز به التصوف المغربي أن معظم رجاله ودعاته من أهل العلم بأصول الدين وفروعه.

---

(4) قارن بتحليلنا «لرسالة العبد الضعيف إلى السلطان الشريف» لابن عزوز، **مجلة كلية الآداب**، الرباط : 1982 العدد الثامن.

(5) قارن بهذا الصدد بحثنا «حول الطرقية والعلاقات المغربية الجزائرية إبان السيطرة العثمانية» **مجلة دار النيابة**، طنجة : السنة 2، عدد 5، شتاء 1985، ص 11 ــ 14.

(6) الفاسي، علال، «التصوف الاسلامي بالمغرب» **مجلة الثقافة المغربية**، الرباط : وزارة الدولة في الشؤون الثقافية والتعليم الاصلي، العدد (1) يناير ــ فبراير، 1970، ص 46.

ولذلك فهم يعرفون كيف يكيّفون آراءهم، وقلّما تجدهم مصطدمين مع العلماء كما وقع في المشرق العربي. وما وقع من اضطهاد بعض المتصوفة إنما كان لأسباب سياسية محضة. والتصوف المغربي، إلى جانب الفقه المالكي، **له الأثر الفعال في توجيه كل الأفكار والسياسات** التي جرت ببلادنا. **فالفقه والتصوف عنصران أساسيان في تكييف المجتمع المغربي وتسييره**».

جـ ــ ثالث الملاحظات المستخلصة من «الحدث الصوفي» تتمثل في كون الفكر المغربي في خصوصياته العملية المتميزة لم يعرف انتشاراً خارج حدوده الجغرافية إلا عبر قوافل رجال التصوف، فحين غابت شروط التواصل الحضارية وتقلّبت العلاقات والروابط بينه وبين غيره لشيوع الانحطاط وارتفاع سدود العزلة؛ في ظل هذا الوضع، وبالرغم منه، برز التصوف المغربي «كعامل موحِّد» خاصة بين شعوب أقطار إفريقيا الغربية و «كثقافة» مشتركة تسمح، على الأقل، بالإحساس بالتواصل وبوحدة الانتماء. وهل يمكننا الحديث عن الشاذلي والبدوي وزروق والتجاني إلا كثقافة أو جسور ربطت المغرب بسائر أقطار الشمال الإفريقي. وبذلك يكون التصوف المغربي قد ساهم زمن الانحطاط وارتفاع سدود القطيعة في الإبقاء على روابط روحية فكرية، لاشك أنها أبقت لدى تلك الشعوب المسلمة على البقية الباقية من الشعور بالتواصل ومن «الايمان» أو الحلم بالوحدة المفقودة على سائر المستويات الأخرى !

د ــ أما ملاحظتنا الرابعة والأخيرة فتجعلنا نشير، في ضوء كلامنا الأخير، إلى أن نشاط التصوف المغربي جنوب الصحراء قد استطاع أن يشكل **حزام أمن مشترك** بين إفريقيا السّوداء المسلمة وبين دول المغرب العربي قاطبة ضد الاجتياح الاستعماري الحديث. ولنا أن نتصور لو لم يتجه رجالات التصوف المغربي نحو إفريقيا السوداء، الغربية منها خاصة، ولو لم ينشطوا في إرساء قواعد الإسلام بها، فإن الاستعمار كان سيجد فيها حتماً الأرض الخلاء ليرتاع فيها كما يشاء وليقطع من المغرب العربي مجاله الحيوي وامتداده الطبيعي نحو الصحراء الكبرى. وإذا كان الاستعمار قد استطاع تحقيق بعض أهدافه تلك، فإنه من الأكيد كان يستطيع أكثر لو لم يجد مقاومة عمّقها في نفوس الأفارقة رجال التصوف الذين انطلقوا في البدء من المغرب. وبذلك تكون التجربة الصوفية من أبرز العوامل التي وسّعت

من «المجال الجغرافي» للثقافة المغربية وعمقت الإشعاع الروحي المغربي، سواء في اتجاه أقطار الشمال الافريقي أو نحو إفريقيا السّوداء جنوب الصحراء...

تلك هي خصائص «الحدث الصوفي» بالمغرب وهذه هي أبعاده المعرفية، فلا مفر من إعادة الاعتبار إليه على الأقل كحدث يغري بمزيد من التحليل والدرس والبحث العلمي.


مطبعة النجاح الجديدة
الدار البيضاء



لم تكن المؤسسات الصوفية أداة إرساء للعقيدة الإسلامية في هذه الربوع فحسب، بل كانت أيضا أدوات تأطير سياسي، ومراكز إشعاع علمي وحضاري.

وقد انكب المساهمون في هذا الملتقى على موضوع الرباطات والزوايا في محاولة لتقويم التربية الصوفية المغربية، وتلمُّس وقعها وتأثيرها في أذهاننا وسلوكنا وثقافتنا دون إغفال وضعها ضمن النسق العام للتيار الصوفي في العالم الإسلامي.